ṢĀBIENS CORANIQUES ET «ṢĀBIENS» DE ḤARRĀN

PAR

MICHEL TARDIEU

Ville de la Ǧazīra, Ḥarrān est entrée dans l'histoire avec la constitution du royaume du Mitanni[1]. Elle en est sortie trente-deux siècles plus tard lorsque les Mongols la rasèrent et déportèrent à Mossoul et Mardīn toute sa population[2]. Les orientalistes la chérissent à deux titres. Ses murs ont abrité le temple du dieu babylonien Lune[3], qui connut un visiteur célèbre au IVe s. de notre ère: c'est là, en effet, que l'Empereur Julien fit ses dernières dévotions avant de tomber sous les coups de Šābuhr II[4].

[1] Références à jour dans le *Répertoire géographique des textes cunéiformes*, t. 6: G.F. DEL MONTE et J. TISCHLER, *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients (Série B, n° 7), Wiesbaden 1978, p. 90. — Pour une vue d'ensemble, voir J.N. POSTGATE, art. «Ḥarrān», *Reallexikon der Assyriologie und der Vorderasiatischen Archäologie*, t. 4, Berlin-New York, 1972-1975, p. 122-125, ainsi que E. LAROCHE, art. «Hourrites», dans *Dictionnaire des mythologies et des religions, des sociétés traditionnelles et du monde antique*, éd. Y. BONNEFOY, t. 1, Paris 1981, p. 527-529, et du même Auteur, art. «Asianiques (Religions). Définitions et problématique», *ibid.*, p. 95-97.

[2] Sur l'événement qui eut lieu en 670 H./1271, voir le témoignage de l'historien alépin, Ibn Šaddād (613-684 H./1216-1285), traduit par D.S. RICE, «Medieval Ḥarrān», *Anatolian Studies*, 2 (1952), p. 45; ID., «A Muslim Shrine at Ḥarrān», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17 (1955), p. 445-447. En fait, les troupes de Hūlāgū avaient pris pied à Ḥarrān à la fin de 657 H.; sur cette occupation, voir le témoignage d'al-Makīn b. al-ʿAmīd, publié par Cl. CAHEN, dans le *Bulletin d'Études Orientales*, 15 (1955-1957), paru à Damas 1958, p. 171.

[3] Sur ce dieu lunaire (*Sîn*, *Lunus*), voir en dernier lieu E. LAROCHE, «Divinités lunaires d'Anatolie», *Revue de l'Histoire des Religions*, 148 (1955), p. 1-24, en particulier p. 7-9. Une historiographie succincte du dieu Lune de Ḥarrān est rassemblée par S. LLOYD et W. BRICE, «Harran», *Anatolian Studies*, 1 (1951), p. 87-96; à compléter par les témoignages cités par D.S. RICE, «Medieval Ḥarrān», *loc. cit.*, p. 43.

[4] Sur cette visite, voir J. BIDEZ, *La vie de l'Empereur Julien*, Paris 1930, p. 318 avec sources indiquées p. 405 (ch. XVII, n. 11-12). Bidez s'en tient aux sources païennes. Pour un écho de cette visite du côté chrétien, voir THÉODORET DE CYR, *Historia ecclesiastica*, III 26, 1-3 edd. Parmentier-Scheidweiler (*GCS* 44, Berlin 1954, p. 205, 5-18). D'autres sources grecques chrétiennes, tributaires de Théodoret, sont mentionnées par F. WEISSBACH, art. «Kárrai», dans PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, t. 20, Stuttgart 1919, col. 2016.

Pour Théodoret, la visite de Julien à Ḥarrān est, évidemment, faite à dessein pour

D'autre part, parce que les auteurs arabes furent prolixes sur les doctrines et mœurs religieuses de ses habitants, elle reste par excellence la ville des Ṣābiens[5].

Les efforts menés depuis un siècle pour déterminer, de façon plus précise que ne pouvaient le faire les sources anciennes, la position idéologique de ces Ḥarrāniens, n'ont pas abouti à une solution claire. Les savants occidentaux ont buté sur le fait que l'énigme ṣābienne de Ḥarrān cachait une autre énigme : celle des Ṣābiens nommés à trois reprises dans le Coran. L'hypothèse comparatiste, consistant à substituer au terme générique de Ṣābiens celui de Gnostiques au sens large, dont les Ḥarrāniens seraient une variante hellénisante et platonisante, n'a pas réussi à s'imposer.

Or la recherche contemporaine est mieux armée que celle d'hier pour un réexamen du dossier, débarrassé des amalgames de l'hérésiographie musulmane. D'une part, la question gnostique a été renouvelée par la découverte et la publication des manuscrits coptes dits de Nag' Ḥammādī[6], collections de textes auxquelles s'applique dans un sens étroit le terme de *gnostiques*[7]. D'autre part, la multiplication d'éditions et de

ridiculiser la ville voisine d'Édesse, qui était chrétienne, d'où le lien de cause à effet entre cette visite de l'Empereur au sanctuaire du paganisme et sa mort qui suivit deux mois après! Il est piquant, par ailleurs, de remarquer que vingt ans après Julien, une autre personne également confite en dévotion mais de l'autre bord, la pèlerine Egeria, passe à Ḥarrān (lat. *Carrhae*) pour y vénérer cette fois les «saints» bibliques, Abraham et Rébecca, et rendre visite à l'évêque du quartier chrétien. Voir *Itinerarium Egeriae*, XX 1-4, edd. Franceschini-Weber, Corpus Christianorum, Series latina, t. 175, Turnhout 1965, p. 62-63. La visite de Julien se situe à la mi-mars 363. P. Maraval, dernier éditeur de l'*Itinerarium*, fixe le passage d'Egeria à Ḥarrān les 22 et 23 avril 384; pour la justification, voir Sources Chrétiennes, t. 296, Paris 1982, p. 27-39.

[5] En arabe, *ṣābi'ūn*, *ṣābi'a*. Le mot sera toujours transcrit en français par «Ṣābiens», y compris dans les traductions que j'emprunterai, ceci afin d'éviter toute confusion avec le mot «Sabéens» qui désigne exclusivement les habitants de l'Arabie heureuse (ar. *sabā* ou *saba'*) et qui n'a rien à voir consonantiquement avec le premier.

[6] *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, 11 vol., Leyde 1972-1979. — Les textes gnostiques de la collection du Caire, utilisés et traduits dans la troisième partie de la présente contribution, seront cités par les pages et lignes de ces volumes de photographies. Les textes traduits et commentés dans Sources Gnostiques et Manichéennes [*SGM*], t. 1 : *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris 1984, seront cités par les paragraphes de cette édition. Pour l'écrit anonyme du codex Brucianus, je renvoie aux pages et lignes de l'édition de C. Schmidt, Texte und Untersuchungen, t. 8, Leipzig 1892, ainsi qu'aux planches et lignes de l'édition de Charlotte A. Baynes, Cambridge 1933.

[7] Pour une vue d'ensemble en fonction de la notion littéraire de collection, voir

travaux relatifs au platonisme tardif éclaire l'histoire des influences des traités platoniciens et pseudo-platoniciens, ainsi que celle des définitions qu'ils ont contribué à véhiculer[8].

En prenant deux précautions essentielles: éviter tout confusionnisme qui consisterait à expliquer une énigme par une autre énigme et à combler toutes les zones d'ombre par des hypothèses invérifiables, se méfier de tout parallélisme mettant en œuvre des schèmes sans contexte littéraire et doctrinal précis ou bien insuffisamment critiqués lorsqu'ils proviennent d'adversaires, il est permis de faire sortir le ṣābisme de l'impasse phénoménologique dans laquelle il a été engagé pour le replacer sur le terrain de l'histoire.

Dans ce but, s'impose au préalable un examen critique des positions acquises par la recherche contemporaine et l'élagage effectué il y a près de quinze ans par la thèse de Jan Hjärpe (I). Une analyse serrée des notices d'al-Masʿūdī permettra ensuite de déterminer la position historique du ṣābisme ḥārranien dont l'auteur des *Murūǧ* est le seul témoin direct pour la Ǧazīra (II). Il conviendra, par la suite, de montrer les antécédents historiques de l'inscription transmise par al-Masʿūdī (III). Une fois écartée toute tentation d'amalgame avec le prétendu ṣābisme ḥarrānien, l'identification étroite et spécifique des Ṣābiens coraniques pourra intervenir enfin (IV).

I

Le travail de Hjärpe[9] se présente comme un réexamen critique

M. Tardieu, art. «Gnostiques (collections)», *Encyclopaedia Universalis, Supplément*, t. 1, Paris 1980, p. 673-675.

[8] Voir en particulier J. Pépin, «Que l'homme n'est rien d'autre que son âme. Observations sur la tradition du Premier *Alcibiade*», *Revue des Études Grecques*, 82 (1969), p. 56-70, repris et développé dans *Idées grecques sur l'homme et Dieu*, Paris 1971, p. 55-203. P. Boyancé, «Cicéron et les parties de la philosophie», *Revue des Études Latines*, 49 (1971), p. 139 et P. Courcelle, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, t. 1, Paris 1974, p. 33-34 ont opposé une fin de non-recevoir à la thèse centrale de l'Auteur expliquant par un relais stoïcien la position qu'adopte Cicéron sur la question de la détermination du bien de l'homme par l'*animus* seul dans les *Tusculanes* et le *Songe de Scipion*. L'ample dossier rassemblé par Pépin concerne la totalité de la transmission des doctrines de l'*Alcibiade* et dispense de revenir ici sur des témoignages soigneusement collectés, examinés et situés.

[9] J. Hjärpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens ḥarrāniens*, Uppsala 1972. J'exprime ma reconnaissance à l'Auteur d'avoir bien voulu me communiquer son

des quatre thèses centrales du grand ouvrage de Chwolsohn sur les Ṣābiens[10]:

1) les Ṣābiens, mentionnés à trois reprises par le Coran[11], sont les Mandéens;
2) les notices de l'hérésiographie musulmane sur les Ṣābiens ḥarrāniens ont une valeur historique;
3) elles décrivent des croyances réellement répandues et des rites réellement pratiqués chez des adeptes du culte des astres habitant le Diyār Muḍar;
4) le ṣābisme ḥarrānien a revêtu une forme savante par l'introduction au IVe s. H. de pratiques néoplatoniciennes (théurgie) et par l'adoption de sciences occultes (hermétisme, magie, alchimie).

Le réexamen des matériaux accumulés par Chwolsohn et enrichis de nouvelles notices inconnues à l'époque de Chwolsohn, provenant d'al-Ṭabarī, al-Maqdisī, al-Bīrūnī et surtout Ibn al-Ǧawzī[12], aboutit chez Hjärpe à quatre conclusions que je formulerai en parallèle et en opposition avec ma présentation des thèses de Chwolsohn:

1) les Ṣābiens coraniques ne peuvent pas être des Mandéens; d'autre part, l'usage coranique du mot *ṣābi'* est inséparable de l'usage coranique du mot *ḥanīf*; tous les deux signifient «gnostique» au sens large;

travail dès sa parution et de m'avoir permis de la sorte de réfléchir à loisir sur les questions posées et débattues par lui avec acuité.

[10] D. CHWOLSOHN, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vol., Saint-Pétersbourg 1856 (cité: CHWOLSOHN I, II). En dépit de sa date et de ses parties caduques (en particulier, le livre deux du tome I qui porte sur la «conception néoplatonicienne du paganisme chez les savants païens de Mésopotamie à l'époque du califat», p. 677-802), ce gros ouvrage de 825 + xxxii + 920 pages n'a pas été remplacé comme instrument de travail donnant accès aux sources recueillies et commentées dans le tome II. L'examen de la postérité du Chwolsohn serait une belle étude à entreprendre et éclairerait bien des positions prises en sciences religieuses et en orientalisme du milieu du XIXe siècle à nos jours, même et surtout lorsque le nom de Chwolsohn n'apparaît pas. L'ouvrage de Hjärpe ne fait pas cette histoire; en tant que première *analyse critique* exhaustive, il la clôt.

[11] 2, 62; 5, 69; 22, 17. Ces trois passages sont étudiés dans la quatrième partie de ma contribution.

[12] Hjärpe n'a pas pris en compte la notice du *Muġnī* de ʿAbd al-Ǧabbār, publiée dans le t. 5 de l'édition du Caire (1965). Elle a été traduite et étudiée par G. MONNOT, «Sabéens et idolâtres selon ʿAbd al-Jabbār», *MIDEO*, 12 (1974), p. 13-43.

2) un grand nombre de descriptions des coutumes religieuses des Ṣābiens de Ḥarrān chez les hérésiographes musulmans sont des fictions littéraires héritées de l'hérésiologie chrétienne antignostique, transmises aux musulmans par leurs informateurs chrétiens;
3) le culte des astres ne constitue pas la caractéristique fondamentale du ṣābisme ḥarrānien au sens strict;
4) le néoplatonisme attribué par l'hérésiographie musulmane aux Ṣābiens de Ḥarrān est une attribution indue, qui doit être reportée à une autre catégorie de Ṣābiens non assimilables aux premiers: les Ṣābiens de Baġdād.

L'apport indiscutable de Hjärpe est d'avoir su débrouiller dans l'écheveau des traditions arabes sur les Ṣābiens les ficelles des vieux polémistes chrétiens. Ibn al-Ǧawzī, al-Dimašqī, Ibn al-Nadīm et la *Ġāyat al-ḥakīm* (Ve s. H.) connue en Occident sous le nom de *Picatrix* grâce à sa version latine du XIIIe s. racontent, en effet, avec force détails et détails croustillants, qu'au cours de leur pratiques sacrificielles secrètes les Ṣābiens ḥarrāniens se livraient au cannibalisme sacramentel avec meurtre d'enfant et sexualité de groupe et qu'ils avaient adopté comme pratique oraculaire le rite sanglant dit de la tête parlante[13].

Ce dernier consistait à plonger un homme ou un jeune garçon, de préférence roux, dans de l'huile jusqu'au cou et à l'y laisser jusqu'à ce que sous l'effet des drogues mêlées à l'huile les chairs se détachent des nerfs et entrent en décomposition. Lorsque le travail de putréfaction était achevé, la tête était retirée intacte avec sa ramure nerveuse et utilisée alors comme médium.

Deux des polygraphes musulmans cités plus haut mentionnent leurs sources concernant le cannibalisme sacramentel et la tête parlante. Ibn al-Nadīm dit tenir ses informations de deux Chrétiens: Abū Yūsuf Išuʿ al-Qaṭīʿī et Saʿīd Wahb b. Ibrāhīm. Ibn al-Ǧawzī les tient également d'un Chrétien, Yaḥya b. Bišr al-Nihāwandī. Il suffisait alors à Hjärpe de remonter la filière des polémistes chrétiens de langue syriaque pour aboutir au point de départ de la chaîne de transmission. En ce qui concerne l'accusation de cannibalisme orgiaque: l'hérésie XXVI du *Panarion* d'Épiphane[14]; en ce qui concerne la tête parlante: les chroni-

[13] HJÄRPE, ch. 5, p. 96-126.

[14] HJÄRPE, p. 101-105; le texte grec d'Épiphane est intégralement traduit et commenté par M. TARDIEU, «Épiphane contre les gnostiques», *Tel Quel*, n° 88, 1981, p. 64-91.

ques syriaques du VIe s. qui polémiquent contre les Manichéens en prenant pour argent comptant, c'est-à-dire *ad litteram*, ce qui dans leurs sources grecques n'était qu'un inoffensif tour de passe-passe d'alchimiste[15].

Si concernant ces traditions l'examen de Hjärpe est indiscutablement critique et, à ce titre, fait date, ses autres conclusions relatives à l'identification des Ṣābiens coraniques et à la spécificité idéologique des ṣābismes ḥarrānien et baġdādien n'apparaissent pas décisives en totalité. Concernant le premier point, Hjärpe a montré de façon définitive, et cela contre l'avis de Chwolsohn devenu après lui fait établi dans tous les dictionnaires (y compris dans les lexiques de langue arabe) et pour K. Rudolph lui-même[16], que les Ṣābiens dont parle le Coran ne sont pas les Mandéens[17].

[15] HJÄRPE, p. 120-124. L'Auteur se réfère à la quatrième partie de la chronique jacobite dite de «Denys de Tell-Maḥrē», éditée et traduite par J.-B. Chabot en 1895, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Philologiques et Historiques, t. 112, p. 68-70. Il s'agit effectivement d'une chronique jacobite mais d'un auteur inconnu (les premières pages manquent). L'attribution à Denys, qui était une idée d'Assemani, est fausse comme l'a reconnu Chabot lui-même, voir la première partie de l'édition de cette chronique dans le *CSCO*, t. 91, *Chronicon pseudo—Dionysianum vulgo dictum*, Paris 1928 et sa *Littérature syriaque*, Paris 1934, p. 89-90. Cl. CAHEN, «Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers ʿAbbāsides», *Arabica*, 1 (1952), p. 136-152, repris sans changement dans *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damas 1977, p. 405-422, est bien le seul aujourd'hui à attribuer ce texte à Denys.

[16] Avec une constance indéfectible, y compris après la parution du travail de Hjärpe, K. RUDOLPH a répété les amalgames de Chwolsohn; voir *Die Mandäer*, t. 1, Göttingen 1960, en particulier p. 36-41, p. 236-237; t. 2, Göttingen 1961, p. 94 n. 1, p. 117, p. 380; «La religion mandéenne», *Histoire des religions, Encyclopédie de la Pléiade*, t. 2, Paris 1972, p. 501-502; «Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und -christliche Taufsekten», *Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, Philologisch-historische Klasse, t. 121/4, 1981, p. 17; «Der mandäische Dīwān der Flüsse», *Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, Philologisch-historische Klasse, t. 70/1, 1982, p. 5 et 7. Par contre, Rudolph suit Chwolsohn à bon escient en reconnaissant que les Ḥarrāniens n'ont rien à voir avec les Mandéens, cf. *Die Gnosis*, Leipzig 1977, p. 101 n. 2. Sur ces deux points, Rudolph se réclame de l'autorité de Chwolsohn; il aurait pu invoquer également celle de E.S. DROWER, *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic Legends, and Folklore, [1937]*, Leyde 1962, p. XVI-XVIII. Quant au *Haran Gawaita* (éd. E.S. Drower, Studi e Testi 176, Vatican 1953; voir également «Mandaean Polemic», *BSOAS*, 25, 1962, p. 439), ses affabulations historiques mériteraient d'être reprises à partir du contexte de l'historiographie arabe des IVe et Ve s. H.

[17] La démonstration est étayée dans HJÄRPE, p. 10-34. J'ajouterai que S.H. TAQI-ZĀDE, *Maqālāt* (éd. I. Afšār), t. 6, Tehrān 1978, p. 51 n. 3, reconnaissait que l'identification

Pour étayer sa thèse Ṣābiens du Coran = Mandéens, Chwolsohn avait deux arguments. Le premier consistait à faire dériver le mot coranique *ṣābi'* du syriaque *ṣb'*, qui signifie «mouiller», «baptiser», d'où l'appellation générique de «baptiste» englobant Elchasaïtes et Mandéens confondus[18]. Le second s'appuyait sur un récit transmis dans *al-Fihrist*, racontant que la dénomination de Ṣābiens avait été empruntée aux «authentiques» Ṣābiens-Mandéens du Sud babylonien par les païens du Nord au début IIIe s. H., usurpation qui aurait reçu son label légal lors de la visite du calife al-Ma'mūn à Ḥarrān en 215 H./830[19].

Au premier argument de Chwolsohn, Hjärpe répond en faisant remarquer que les anciens savants du *ḥadīṯ* et du *tafsīr*, compatriotes des Mandéens, puisqu'ils habitaient comme eux la région de Baṣra, Kūfa et Wāsit, ne faisaient pas l'histoire religieuse de l'Arabie préislamique mais étaient préoccupés uniquement par l'application immédiate et concrète de la Loi[20]. Ils ont eux-mêmes, vivant au contact d'une communauté religieuse qui n'était ni juive ni chrétienne ni mazdéenne, non pas identifié — ce qui aurait répondu à une démarche historicisante, qui sera le fait des théologiens et encyclopédistes postérieurs jusqu'à Chwolsohn — mais appliqué un terme coranique, devenu générique par défaut, à une population particulière bien connue d'eux, les Mandéens des marais 'iraqiens qui venaient précisément, aux lendemains de la conquête musulmane, de codifier leurs Écritures et qui ne s'appelaient eux-mêmes ni *ṣābi'a* ni *ṣubba*. Par conséquent, l'explication de *ṣābi'* par le syriaque *ṣb'* reste une hypothèse d'orientalistes, sans valeur historique. Elle est totalement inconnue des auteurs musulmans[21]. Elle est d'autant plus difficile consonantiquement que l'arabe a à sa disposition la racine *ṢBĠ* pour transcrire le syriaque *ṢB'*[22].

Si *ṣābien* ne signifie pas «baptiste» et si les Ṣābiens du Coran ne sont pas les Mandéens, que signifie alors le mot *ṣābi'* et que sont les *ṣābi'a* du

Ṣābiens = Mandéens soulevait «much controversy». Le texte reproduit dans les *Maqālāt* date de 1937!

[18] CHWOLSOHN I, p. 110-137; HJÄRPE, p. 11.

[19] CHWOLSOHN I, p. 139-157; HJÄRPE, p. 3-10.

[20] HJÄRPE, p. 11-12.

[21] HJÄRPE, p. 17-18.

[22] HJÄRPE, p. 28.

Coran? Hjärpe entend alors expliquer l'obscur peut-être par le plus obscur, en déclarant la détermination de l'identité des *ṣābi'ūn* coraniques indissociable de celle de l'identité des *ḥunafā'* coraniques[23]. Ce qui ne revient pas, tout de même, à identifier purement et simplement les deux groupes, comme l'avait proposé Sprenger[24]. Pour Hjärpe, «les deux mots», c'est-à-dire *ṣābi'* et *ḥanīf*, «ont presque le même sens, le même contenu: ṣābien fut une appellation péjorative désignant un gnostique, mais un gnostique qui, étant *ḏimmī*, n'appartenait pas à la communauté musulmane, ḥanīf fut le mot pour le vrai gnostique, le musulman qui appartenait à la religion naturelle et pure»[25]. Et Hjärpe d'ajouter quelques lignes plus loin: «Ṣābien est une désignation appliquée à toute religion, spéculation religieuse et philosophique ou personne ayant des tendances gnostiques».

Selon les données de la tradition biographique, tels que Wellhausen a pu les relever et auxquels Hjärpe a ajouté de petites notices[26], les premiers compagnons de Muḥammad et le Prophète lui-même furent appelés ṣābiens par leurs adversaires, c'est-à-dire par les polythéistes mekkois. Mais ils rejetaient eux-mêmes cette dénomination et voulaient qu'on les appelât *ḥunafā'*, le mot *ḥanīf* étant dès lors synonyme de *muslim*, «croyant», selon le Coran. Or, de la même façon qu'ils revendiquaient l'appellation de *ṣābi'in*, les Ḥarrāniens se proclamèrent également *ḥunafā'*. Pour Chwolsohn, les deux appellations sont des fraudes[27]. Hjärpe prétend que non, mais ne donne aucun argument[28].

Il y a dans toute cette question amphibologie et confusion dans les termes. D'une part, l'appellation de *ḥunafā'* revendiquée par les Ḥarrāniens de langue arabe et syriaque, signifiait pour eux «païens», *ḥanpē*

[23] HJÄRPE, p. 16-24.

[24] A. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*, 2e éd., t. 1, Berlin 1869, p. 37-47; 1re éd., t. 3, Berlin 1865, p. 498 n. 1.

[25] HJÄRPE, p. 24.

[26] J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, 3e éd., Berlin 1961, p. 236-242; HJÄRPE, p. 7, 13-14, 16, 30-34.

[27] CHWOLSOHN I, p. 470-471 et 624-676.

[28] L'usage extensif et incontrôlé qu'il donne au mot «gnose», ainsi p. 32 où il est question des «sabéens-gnostiques de Ḥarrān» et p. 8-10 où la thèse de l'usurpation est critiquée sans grande conviction, ne facilitait guère la tâche pour distinguer ceux que les traditions avaient été amenées à confondre par l'opportunisme des Ḥarrāniens eux-mêmes.

(syr.), héritiers de l'antique paganisme, *ḥanpūtā*[29]. Ce qu'ils étaient effectivement. Mais il y avait, de leur part, tromperie sur l'usage du mot tel que le recevait la société islamique, puisque le ḥanīfisme était perçu depuis le Coran comme la pure religion monothéiste des origines, pratiquée par les préabrahamites et Abraham lui-même, puis réapparue avec Muḥammad. Par conséquent, il convient, me semble-t-il, de distinguer clairement deux problèmes: 1) l'identification sociologique et doctrinale des *ṣābi'a* et *ḥunafā'* coraniques, et leur rapport mutuel, sur lesquels nous ne possédons aucune source directe et sur lesquels la tradition musulmane n'a transmis aucun renseignement historique précis; 2) la récupération de ces deux appellations au IIIe s. H. pour des raisons politiques par un groupe religieux vivant en Mésopotamie du Nord, les Ḥarrāniens, qui pouvaient tactiquement d'autant plus se faire passer au yeux des Musulmans comme héritiers d'Abraham, le pur *ḥanīf*, que ce dernier avait été leur compatriote.

D'autre part, il y a confusion également dans l'usage que Hjärpe fait du mot «gnostique». Il parle des «tendances gnostiques»[30], gnosticisme «dans un sens étendu»[31], du ṣābisme et du ḥanīfisme, le premier se distinguant du second par la conception incorporelle de sa notion de révélation et de prophétie[32]. En cela Hjärpe reprend sans critique la thèse de Pedersen[33], qui voyait du gnosticisme là où il n'y avait que docétisme et qui était tributaire d'une époque dominée par les idées de Reitzenstein. Il me paraît bien difficile d'admettre, aujourd'hui où la documentation relative au gnosticisme est mieux connue et en partie renouvelée par des sources directes, que ṣābisme et ḥanīfisme soient une expression rationnelle et pure de la gnose conçue comme syncrétisme universel. Si les Ṣābiens du Coran étaient gnostiques, ce n'est certainement pas dans le sens vague et passe-partout que défend Hjärpe.

[29] Voir là-dessus le ton très lyrique qu'adopte Ṯābit b. Qurra dans un fragment transmis par Barhebraeus et reproduit par HJÄRPE, p. 31.

[30] HJÄRPE, p. 19 et 24.

[31] HJÄRPE, p. 21.

[32] Sous prétexte que cette distinction se trouve chez al-Šahrastānī, Hjärpe tire abusivement la conclusion que l'auteur d'*al-Milal* «emploie le mot *ṣābi'* dans un sens gnostique» (p. 21).

[33] J. PEDERSEN, «The Ṣābians», dans *'Aǧab-nāma. A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne* (edd. T.W. ARNOLD et R.A. NICHOLSON), Cambridge 1922, p. 390-391.

Concernant les troisième et quatrième conclusions auxquelles aboutit Hjärpe à propos de ceux que les auteurs arabes qualifient de Ṣābiens ḥarrāniens, l'Auteur a montré avec netteté que l'hérésiographie musulmane a, en fait, confondu sous la même étiquette deux groupes distincts: les Ḥarrāniens proprement dits qui habitaient la capitale du Diyār Muḍar, et les Ḥarrāniens dissidents, «schismatiques»[34], qui firent école à Baġdād du IIIe s. H. au VIe, dont le fondateur historique fut Ṯābit b. Qurra et auxquels se rattachent les Ḥarrāniens cités par les auteurs arabes[35].

La raison de la dissidence baġdādienne reste inconnue. Chwolsohn[36] avait émis l'hypothèse que l'hétérodoxie baġdādienne était d'ordre doctrinal et liée à l'adoption du néoplatonisme. Selon Hjärpe[37], elle serait d'ordre pratique et liée à une opposition au culte pratiqué dans les temples de Ḥarrān. L'une et l'autre hypothèses ne peuvent être fondées. Quoi qu'il en soit, on aurait, selon Hjärpe, deux tendances opposées: d'un côté, les Ḥarrāniens au sen sstrict qui seraient «conservateurs»[38] et attachés à la religion traditionnelle de Ḥarrān, de l'autre les «savants»[39] baġdādiens, médecins, philosophes, théurges, astronomes, alchimistes, etc ..., héritiers du ṣābisme ḥarrānien mais en dialogue avec les Musulmans.

Hjärpe a établi, d'une part, que les notices d'Ibn al-Ǧawzī, al-Šahrastānī et al-Dimašqī, qui sont les plus prolixes sur l'astrologie ḥarrānienne, étaient tirées de sources hétéroclites, baġdādiennes et chrétiennes (al-Nihāwandī), agencées et combinées pour prouver que toute la religion des Ḥarrāniens se résumait à un culte des divinités planétaires[40], d'autre part que les idées philosophiques attribuées à ces Ḥarrāniens concernant la théologie négative, l'éternité du monde, la conception de la matière, la médiation des astres, l'âme du monde leur étaient transmises sous

[34] L'expression est chez HJÄRPE, p. 37. Quelques lignes plus loin, il parle de «l'hétérodoxie de Ṯābit». Enfin, page suivante, il est question de «doctrines hérétiques».

[35] CHWOLSOHN en a dressé le catalogue, I, p. 546-621.

[36] CHWOLSOHN, I, p. 484-488.

[37] HJÄRPE, p. 38, tente de justifier sa position par «l'hermétisme». Ici aussi, mot piégé.

[38] HJÄRPE, p. 39: «païens conservateurs».

[39] *Ibid.*: «savants ḥarrāniens schismatiques de Baġdād», c'est-à-dire ceux qu'al-Šahrastānī appelle «scolastiques» (*al-mutakallim*), cf. HJÄRPE, p. 38, n. 5.

[40] HJÄRPE, p. 62-95.

l'autorité d'Aristote, c'est-à-dire étaient tributaires de la *Théologie d'Aristote* et de deux postplotiniens: Jamblique et Proclus[41]. Enfin, l'analyse de la partie de la notice d'Ibn al-Nadīm concernant ces doctrines, laquelle est une citation d'al-Kindī transmise par son disciple, al-Sarahsī[42], attesterait qu'elles ne peuvent remonter au-delà du savant ḥarrānien fondateur de l'École de Baġdād, autrement dit Ṯābit b. Qurra[43].

S'il est difficile de contester les analyses de Hjärpe sur les deux premiers points, son point de vue sur l'antagonisme entre le conservatisme ḥarrānien et le néoplatonisme baġdādien apparaît, par contre, plus discutable. Le platonisme ou, si l'on préfère, le néoplatonisme ne fut pas créé à Baġdād *ex nihilo* par Ṯābit b. Qurra. Lui-même était tributaire de l'enseignement qu'il avait reçu à Ḥarrān. D'autre part, l'acception large et indéterminée que Hjärpe donnait au mot «gnostique» pour définir les Ṣābiens du Coran est reprise fâcheusement à propos des Ḥarrāniens. Il parle du «gnosticisme hermétique» de ces savants et de leur «théologie gnostique-néoplatonicienne»[44]. Les mêmes sont déclarés adhérents d'une «théologie hermétiste»[45]. Une telle terminologie où tout est dans tout est inacceptable. En dépit des critiques que l'on doit formuler à son égard, le réexamen critique et systématique des thèses de Chwolsohn par Hjärpe constitue un apport considérable à l'histoire des idées. Avant de revenir sur le cas des Ṣābiens du Coran, apportons au débat sur les prétendus Ṣābiens de Ḥarrān quelques éléments historiques nouveaux qui permettront de préciser leur identité.

II

Une clarification des traditions s'impose en prenant comme point de départ un fait d'histoire. Le dernier temple païen de Ḥarrān est détruit au

[41] HJÄRPE, p. 152-164.

[42] Voir *infra* n. 48.

[43] Sur la vie et l'œuvre de Ṯābit b. Qurra, voir après CHWOLSOHN I, p. 546-567 et II, p. i-iii, le mémoire d'E. WIEDEMANN, «Ueber Ṯābit b. Qurra, sein Leben und Wirken», dans *Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen*, 52-53 (1920-1921), paru 1922, p. 189 sq.

[44] HJÄRPE, p. 21.

[45] HJÄRPE, p. 38.

Vᵉ s. H., lorsque la ville passe sous l'autorité de la dynastie nomade des Numayrides[46]. Il n'existe effectivement aucun témoignage, à partir de cette date, faisant état d'une activité païenne à Ḥarrān. Or la quasi-totalité des grandes notices arabes relatives aux Ṣābiens ḥarrāniens sont postérieures: ʿAbd al-Ǧabbār, al-Bīrūnī, Ibn Ḥazm, Ibn al-Ǧawzī, al-Šahrastānī, Maïmonide, Ibn al-Qiftī, al-Dimašqī. Aucun de ces auteurs n'a visité Ḥarrān et sa région. Leurs renseignements proviennent d'adversaires des Ḥarrāniens, chrétiens ou musulmans, qui projettent dans la réalité présente des exercices d'école. Par conséquent, toutes leurs notices peuvent être écartées.

Restent les auteurs antérieurs: al-Ṭabarī, al-Masʿūdī, al-Maqdisī, Ibn al-Nadīm, al-Ḫwārizmī, qui appartiennent au IVᵉ s. H. Ils vivent à une époque où le paganisme ḥarrānien est encore très vivace. On sait, en effet, qu'à la fin du même siècle le calife ʿAbd al-Karīm (= al-Ṭāʾiʿ) confirme par lettre aux «Ṣābiens» de Ḥarrān, Raqqa et du Diyār Muḍar leur droit de culte et d'enseignement[47]. Il est donc possible alors, pour n'importe quel observateur, de vérifier sur place ce qu'il en est exactement du «ṣābisme» à Ḥarrān. Or sur les cinq auteurs cités, trois d'entre eux, al-Ṭabarī, al-Maqdisī et al-Ḫwārizmī, s'en tiennent à des on-dit. L'un d'entre eux, Ibn al-Nadīm, transmet une information abondante mais de valeur inégale: deux longues sections de sa notice proviennent de polémistes chrétiens et sont un ramassis de racontars; la section qui ouvre la notice mérite, par contre, plus d'attention puisque c'est une citation d'al-Kindī transmise par al-Saraḫsī qui fut en correspondance avec Ṯābit b. Qurra[48]. Néanmoins, bien que la citation n'apparaisse pas

[46] D'après la notice d'Ibn Šaddād, cette destruction fut perpétrée par Yaḥyā b. al-Šāṭir, qui avait été nommé gouverneur de Ḥarrān lors de l'occupation de la région en 474 H./1081 par un allié des Salǧūqides, le ʿUqaylide Šaraf al-dawla. Cf. D.S. Rice, «Medieval Ḥarrān», *Anatolian Studies*, 2 (1952), p. 38, §10 et p. 82. Plus généralement, voir G. Fehérvári, art. «Ḥarrān», *Encyclopédie de l'Islam*, 2ᵉ éd., t. 3, Paris-Leyde 1971, p. 235a.

[47] Texte et traduction dans Chwolsohn II, p. 537-538 (notes, p. 757); voir également Hjärpe, p. 38 et n. 2, qui fait remarquer à juste titre que cette *risāla* ne concerne pas les Baġdādiens.

[48] Texte et traduction dans Chwolsohn II, p. 3-14 (commentaire p. 56-126). Le *textus receptus* représenté par l'édition Flügel (Leipzig, 1871-1872) a été commodément reproduit en volume unique à Beyrouth, 1398 H./1978, p. 442-445. Le texte critique d'*al-Fihrist*, basé sur le mss Minovi (= Chester Beatty Library 3315) et le mss d'Istanbul (Š. ʿAlī Pacha 1934), a été édité par R. Tajaddod, 2ᵉ éd. avec un avant-propos de M. Minovi, Tehrān 1350 H.S./1971, p. 383-385. La notice d'al-Kindī a été traduite en anglais par Fr. Rosenthal, *Aḥmad*

comme la reconstruction idéalisée d'une doctrine et d'une pratique, elle est atemporelle.

Il reste donc al-Masʿūdī. C'est le seul de tous les auteurs cités à être allé lui-même à Ḥarrān. Même si son enquête sur place n'a pas été poussée trés loin, elle contient un détail capital que la critique moderne et contemporaine n'a pas relevé. Ce témoignage de première main mérite donc une considération particulière et doit permettre de fonder une appréciation historique de ce que recouvre exactement l'expression «ṣābisme ḥarrānien». al-Masʿūdī parle de sa visite à Ḥarrān dans le *Kitāb murūǧ al-ḏahab wa-maʿādin al-ǧauhar*, qu'il acheva en 335 H./946, dix ans avant sa mort. Voici le texte d'après l'édition de Barbier de Meynard[49], accompagné de la traduction qu'en a donnée Charles Pellat[50]:

ورأيت على باب مجمع الصابية بمدينة حرّان مكتوبا على مدقة الباب بالسريانية قولا لافلاطون افهمنى تفسيره مالك بن عُقبون وغيره منهم وهو من عرف ذاته تالّه وقد قال افلاطون الانسان نبات سماوى والدليل على هذا انه شبيه شجرة منكوسة اصلها الى السمآء وفروعها الى الارض.

J'ai vu à Ḥarrān, sur le marteau de la porte du lieu de réunion des Ṣābiens, une inscription en caractères syriaques, tirée de Platon; elle m'a été expliquée par Mālik b. ʿUqbūn et d'autres personnes de la même secte: «Celui qui connaît sa nature devient dieu». C'est Platon qui disait aussi: «L'homme est une plante céleste. En effet l'homme ressemble à un arbre renversé, dont la racine est tournée vers le ciel et dont les branches [plongent] dans le sol».

b. at-Ṭayyib as-Saraḫsī, New Haven, American Oriental Society 1943, p. 41-51 et par B. DODGE, *The Fihrist of al-Nadīm*, t. 2, New York 1970, p. 746-750. Une excellente traduction reste celle, en persan, de R. TAJADDOD, 2e édition, Tehrān 1346 H.S./1968, p. 564-568.

[49] C. BARBIER DE MEYNARD, *Maçoudi. Les Prairies d'or*, t. 4, Paris 1865, p. 64, 10-65, 3. L'édition princeps de ce texte a paru dans CHWOLSOHN II, p. 372-373, §6 (notes, p. 642). Absent chez Hjärpe. Le texte traduit se trouve, par contre, dans Fr. ROSENTHAL, «On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World», *Islamic Culture* 14 (1940), p. 409-410. Rosenthal a eu le double mérite de remarquer l'utilisation de la maxime dans les *Murūǧ* et dans *al-Tanbīh*, et de noter le caractère sentencieux du platonisme qu'elle suppose, *infra* n. 52.

[50] Ch. PELLAT, *Mas'ūdī. Les Prairies d'or*, t. 2, Paris 1965, p. 536-537, n° 1395 (révision de la traduction de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille).

Ni Chwolsohn[51], ni Barbier de Meynard, ni Pellat n'ont identifié les deux citations de Platon. La seconde[52] provient de *Timée* 90 A 7-B 2; elle apparaît ici comme une réminiscence des lectures savantes de l'auteur plutôt que transmise à al-Mas'ūdī par ses informateurs ḥarrāniens. Quant à la première citation[53], c'est à l'évidence un rappel de I *Alcibiade* 133 C. À la suite de Chwolsohn, Barbier de Meynard avait rendu la première citation ainsi: «Celui qui connaît Dieu le redoute»[54]. Pellat a donc corrigé à bon escient la traduction de son devancier. Dans ses remarques en appendice de son t. II, Chwolsohn mentionne la rectification que, sur ce point, lui avait communiquée Fleischer: «Wer sein eignes Wesen (sich selbst) erkennt, wird göttlich, gottähnlich»[55]. Mais la correction ne fut lue ni par Barbier de Meynard ni par Pellat!

Avant de réexaminer ce passage des *Murūǧ al-ḏahab* pour en préciser davantage les termes et en voir toute la portée, il importe de signaler qu'al-Mas'ūdī est revenu explicitement sur cette sentence platonicienne, traduite et expliquée pour lui à Ḥarrān, dans un autre de ses livres. En effet, dans son *Kitāb al-tanbīh wa-l-išrāf*, qu'il écrivit peu de temps avant sa mort (345 H./956) et qui constitue en quelque sorte ses *Retractationes*, il fait allusion à l'axiome en ces termes[56]:

[51] Dans son commentaire au §6 de la notice d'al-Mas'ūdī, I, p. 501 et II, p. 642.

[52] Sur la postérité de la métaphore platonicienne, voir W.K. Kraak, «Aristote est-il toujours resté fidèle à sa conception que la plante se tient la tête en bas?», *Mnemosyne*, IIIe Série, 10 (1942), p. 251-262. Les deux citations de Platon renvoient à deux dialogues, qu'elles résument sous forme de sentences; sur ce genre littéraire, voir Rosenthal, *op. cit.*, p. 392.

[53] Les témoins grecs et latins de cette formule ont été rassemblés par J. Pépin, *Idées grecques* (*supra* n. 8), p. 55-203, où une abondante bibliographie est fournie. Voir en particulier le témoignage de Julien, que Pépin étudie p. 107 et n. 2.

[54] Chwolsohn II, p. 373: «Wer sein (Gottes) Wesen erkennt, der verehrt ihn auch». Traduction passée chez Barbier de Meynard, *op. cit.*, (*supra* n. 49), p. 65. D.S. Margoliouth (art. «Ḥarrānians», *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. 6, Edinburgh 1913, p. 520b) traduit également de façon erronée: «Whoso knows himself is religious»; S. Llyod et W. Brice, «Harran», *Anatolian Studies*, I (1951), p. 91, ont repris cette traduction: «Who knows himself is a religious man».

[55] Chwolsohn II, p. 826. Fr. Rosenthal, *loc. cit.*, p. 409 a, semble-t-il, suivi Fleischer et traduit: «Whosoever recognizes his essence, is divine».

[56] Texte arabe dans l'édition de J. de Goeje, parue dans la *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, t. 8, Leyde 1894, p. 162, 3-5. Traduction française dans B. Carra de Vaux, *Maçoudi. Le Livre de l'avertissement et de la révision*, Paris 1897, p. 222; Carra de Vaux traduit la formule ainsi: «Celui qui se connaît soi-même en vérité est semblable à Dieu».

وما يذهبون اليه من قول افلاطون ان من عرف نفسه حقيقة تالّه ومن قول صاحب المنطق من عرف نفسه فقد عرف بها كلّ شيء.

Et [nous avons dit] ce qu'ils (= les Ṣābiens de Ḥarrān) pensent de ce mot de Platon: «Celui qui se connaît soi-même en vérité devient dieu», et de cet autre mot de l'auteur de la *Logique*: «Celui qui se connaît soi-même connaît toutes choses».

Ce petit texte ne comporte pas en arabe de proposition principale. Il fait partie d'une longue énumération, introduite par la formule *wa-ḏakarnā*[57], des différentes matières traitées par l'auteur dans deux de ses ouvrages antérieurs, aujourd'hui perdus mais dont al-Masʿūdī indique les titres. L'un s'intitulait: «Livre des doctrines sur les principes des religions» (*K. al-maqālāt fī uṣūl al-diyānāt*); l'autre portait sur «les trésors de la religion et du secret des mondes» (*K. ḫazā'in al-dīn wa-sirr al-ʿālamīn*)[58]. De la sorte, en tenant compte du témoignage des *Murūǧ*, al-Masʿūdī a parlé de l'axiome platonicien de l'*Alcibiade* dans au moins quatre de ses œuvres. S'il y est revenu aussi souvent, c'est qu'il avait parfaitement compris que cet axiome était fondamental pour ses interlocuteurs ḥarrāniens et qu'il résumait à lui seul toute leur philosophie.

D'après le résumé des *Maqālāt* et des *Ḫazā'in* dans *al-Tanbīh*, il apparaît que le contexte de la citation de Platon dans ces deux ouvrages concernait des exposés relatifs aux «Ṣābiens grecs»[59]. Les idées que l'auteur leur attribue montre que cette dénomination, englobant celle de «Ṣābiens ḥarrāniens», est à prendre ici dans un sens philosophique étroit pour désigner «les Platoniciens». Non seulement le nom de Porphyre est cité[60], mais aussi celui de son correspondant, «le prêtre égyptien, Anābū»[61]. Les divergences doctrinales entre Porphyre et Anābū ont été

Dans le *K. al-tanbīh*, le *heautón*, «soi-même» de l'original grec est rendu par *nafsahu*, litt. «son âme»; dans les *Murūǧ*, par *ḏātuhu*, litt. «sa nature». Les deux formules désignent identiquement le moi. Fr. ROSENTHAL, *loc. cit.*, p. 409 n. 3, met en rapport cet usage avec *Alcibiade* 130 A-131 A.

[57] P. 161, 2 de Goeje.

[58] P. 161, 2-3 de Goeje.

[59] P. 161, 14-15 de Goeje.

[60] P. 162, 6 de Goeje.

[61] P. 162, 8 de Goeje.

consignées, déclare al-Mas'ūdī, «dans des épîtres (*rasā'il*) connues de quiconque s'intéresse aux sciences anciennes»[62].

Par quel canal le contenu de la *Lettre à Anébon* est-il parvenu, non à al-Mas'ūdī lui-même, mais à sa source? L'opposition entre un Porphyre «qui était chrétien (*sic*!) mais qui défendait en secret les croyances des Ṣābiens grecs», c'est-à-dire des Platoniciens[63], et Anābū, païen pur et dur, resté attaché «aux doctrines des philosophes anciens»[64], peut suggérer que le Porphyre de la *Lettre à Anébon* a été connu de la source d'al-Mas'ūdī par le canal de l'apologétique chrétienne[65].

Dans le contexte immédiat de la citation de l'axiome platonicien dans *al-Tanbīh*, apparaît une autre citation attribuée par al-Mas'ūdī à «l'auteur de la *Logique*»[66]. La formule désigne, comme c'est souvent le cas chez les auteurs arabes, non Aristote lui-même, mais un de ses commentateurs alexandrins. En effet, l'axiome: «Qui se connaît soi-même connaît toutes choses», dont al-Mas'ūdī donne la version arabe[67], est néoplatonicien. Il se trouve littéralement chez deux Alexandrins, dans l'*In Phaedrum* d'Hermias: ὁ ἑαυτὸν γνοὺς τὰ πάντα οἶδεν[68] et dans l'*In Alcibiadem* d'Olympiodore: ὁ εἰδὼς ἑαυτὸν τὰ ὄντα πάντα οἶδεν[69], juxtaposé dans les deux cas au précepte delphique. L'association des deux axiomes dans *al-Tanbih* est dans le droit fil des interprétations traditionnelles du γνῶθι σαυτόν chez les néoplatoniciens commentant l'*Alcibiade*[70]. Les «Ṣābiens de Ḥarrān», qui expliquèrent à al-Mas'ūdī l'inscription syriaque gravée sur le marteau de leur porte d'entrée et qui se considéraient eux-mêmes comme des «Ṣābiens grecs», ne sont donc rien d'autre que des «Platoniciens» au sens strict.

Selon le témoignage direct des *Murūǧ*, le local dont le heurtoir de la

[62] P. 162, 10-11 de Goeje.

[63] P. 162, 7-8 de Goeje.

[64] P. 162, 8-9 de Goeje.

[65] Sur l'utilisation de la *Lettre à Anébon* par les apologistes, voir J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand 1913, p. 87.

[66] P. 162, 5 de Goeje.

[67] P. 162, 5 de Goeje.

[68] P. 31, 15 Couvreur. Sur l'auteur, voir L.G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962, p. x.

[69] P. 125 (= 199, 5) Westerink. Sur l'auteur, voir WESTERINK, *Anonymous Prolegomena*, p. XIII-XX.

[70] Cf. P. COURCELLE, *op. cit.* (*supra* n. 8), p. 83-95 et p. 165-177.

porte d'entrée portait gravé en syriaque l'axiome-clé du Premier *Alcibiade*, s'appelle en arabe *maǧma'*[71]. Pellat traduit par «lieu de réunion»[72], ce qui est le sens littéral du mot. Barbier de Meynard avait traduit par «temple»[73], visiblement influencé par Chwolsohn qui avait rendu *maǧma'* par «Bethaus»[74]. Chwolsohn avait été amené à traduire ainsi[75], parce que dans la notice d'Ibn al-Nadīm sur les fêtes des Ṣābiens il était également question d'un *maǧma'* où avait lieu le 3 de Ilūl un repas cultuel qui suivait la fête: «Ce même jour, ils sacrifient huit agneaux mâles, dont sept aux divinités et un au dieu Šamāl, puis ils mangent dans leur *maǧma'*, et chacun d'eux boit sept coupes de vin»[76]. Pour le savant russe, le *maǧma'*, où étaient consommées des viandes sacrificielles et dont la porte d'entrée portait une inscription rappelant celle du temple de Delphes, ne pouvait être qu'un «Versammlungsort zu religiösen Zwecken»[77]; *maǧma'* serait donc synonyme de *haikal*, «temple».

Rien n'est moins sûr. D'une part, Chwolsohn a dans cette affaire mélangé deux types de sources: celle d'Ibn al-Nadīm qui est une citation d'un polémiste chrétien antiṣābien, Abū Sa'īd Wahb b. Ibrāhīm, et celle d'al-Mas'ūdī qui rapporte ce qu'il a vu et entendu. D'autre part, rien ne permet d'identifier le *maǧma'* où a lieu le repas sacrificiel de la fête ṣābienne de septembre et le *maǧma'* où était gravée l'inscription. Très probablement, on a affaire à deux lieux différents fréquentés par des personnes différentes. C'est aller vite en besogne que supposer, sous prétexte que l'inscription syriaque peut être considérée doctrinalement comme l'écho du précepte delphique — ce qu'elle est effectivement dans la tradition platonicienne — que l'endroit où elle se trouvait était un lieu cultuel.

Le *maǧma'*, dont al-Mas'ūdī a vu que le heurtoir de sa porte d'entrée était orné d'une sentence de Platon, était un lieu où se réunissaient les philosophes de Ḥarrān. Le témoignage des *Murūǧ* est formel sur ce

[71] T. 4, p. 64, 10 Barbier de Meynard.
[72] *Op. cit.*, *supra* n. 50, p. 536, §1395.
[73] *Op. cit.*, *supra* n. 49, p. 64.
[74] CHWOLSOHN II, p. 372.
[75] CHWOLSOHN I, p. 501-502.
[76] Dans CHWOLSOHN II, p. 29-30; dans l'édition TAJADDOD, p. 387, 24-26.
[77] CHWOLSOHN I, p. 501.

point. al-Mas'ūdī classe les Ḥarrāniens en deux catégories: les philosophes *ḥašwiyya*[78], c'est-à-dire «de bas étage et vulgaires», adeptes de la religion païenne de la ville, et les «sages»[79] au sens strict, héritiers des philosophes grecs. «En les rattachant aux philosophes», précise l'auteur, «nous avons égard non à la sagesse, mais à la communauté d'origine, car ils sont Grecs»[80]. Pour donner un exemple du haut rang de ces «sages grecs» de Ḥarrān, al-Mas'ūdī raconte à ce moment-là[81] ce qu'il a lu sur la porte d'entrée de leur *maǧma'*; puis, en guise de conclusion[82], il se lance dans un exposé technique de philosophie grecque. Dans un tel contexte, *maǧma'* ne peut désigner autre chose qu'un lieu de réunion pour intellectuels.

al-Mas'ūdī distingue parfaitement les lieux cultuels ou «temples» de la religion populaire et le *maǧma'* où se réunissent les «philosophes grecs». En ce qui concerne les premiers, il reconnaît qu'à l'époque de sa révision des *Murūǧ*, c'est-à-dire en 336 H./947, il n'en subsiste qu'un seul, «le temple nommé *Maġlitiyā*[83]; il est situé dans la ville de Ḥarrān, près de la porte de Raqqa»[84]. Le second centre, encore vivant, du paganisme ḥarrānien était l'institution des «Ṣābiens grecs», c'est-à-dire des Platoniciens; *maǧma'* signifie donc ici «académie». Le local dont al-Mas'ūdī s'est fait expliquer l'inscription syriaque qui ornait le heurtoir de sa porte, était l'Académie platonicienne de Ḥarrān. Ceux qui accompagnèrent al-Mas'ūdī au cours de sa visite étaient les membres de cette Académie, et Mālik b. 'Uqbūn qui est cité comme étant l'interprète de l'inscription était selon toute vraisemblance le chef de cette Académie. al-Mas'ūdī déclare également[85] l'avoir consulté sur des questions techniques et historiques de philosophie grecque. Lors de cette consultation, il apprit de Mālik b. 'Uqbūn et des autres personnes de sa suite, c'est-à-dire des

[78] T. 4, p. 64, 7 Barbier de Meynard = §1394 Pellat.

[79] *ḥukamā*, p. 64, 8 Barbier de Meynard.

[80] Traduction Pellat §1394.

[81] §1395 Pellat.

[82] §1396 Pellat.

[83] Selon D.S. MARGOLIOUTH, *loc. cit.*, *supra* n. 54, p. 520b, le nom arabe de ce temple viendrait du grec: μεγάλη θεά. Margoliouth confond fâcheusement ce temple avec le local où se trouvait l'inscription.

[84] §1392 Pellat.

[85] §1397 Pellat.

autres philosophes de l'École, qu'ils rejetaient catégoriquement les pratiques sacrificielles et divinatoires des Ḥarrāniens, ainsi que les cérémonies «mystérieuses et secrètes». al-Mas'ūdī fait donc parfaitement la distinction entre les païens ordinaires de Ḥarrān et les philosophes ḥarrāniens. S'il a pris soin de rendre compte de son entrevue avec Mālik b. 'Uqbūn, c'est que ce dernier avait rang et autorité dans l'École.

À l'instar de l'antique Académie de Platon, ou plutôt de ce qu'on racontait à son propos[86], l'École de Ḥarrān portait, non au fronton de son portail, mais sur le marteau de sa porte, une maxime qui invitait quiconque en franchissait le seuil au *bíos philosophikós*. À l'époque de la visite d'al-Mas'ūdī en 332 H./943, la paganisme ḥarrānien comportait deux centres d'activités: le temple nommé Maġlitiyā et l'École platonicienne. Les réflexions critiques qu'il entendit de la part de ceux qui fréquentaient l'École montrent que les deux institutions du paganisme ḥarrānien répondaient à des objectifs différents et, à ce titre, étaient en rivalité.

Il est admis depuis Chwolsohn que toute activité intellectuelle cessa à Ḥarrān après l'installation à Baġdād de Ṯābit b. Qurra (ob. 288 H./901) et de ses disciples. Chwolsohn et Hjärpe virent dans ce transfert un «schisme»; le premier l'explique pour des raisons doctrinales, le second pour des raisons disciplinaires. Il semble plutôt que Ṯābit, qu'attiraient les subsides du calife, ait choisi Baġdād pour des raisons sociales et politiques, la capitale 'abbāside offrant alors de plus grandes possibilités de rayonnement que la capitale du Diyār Muḍar. Mais ce départ vers Baġdād ne signifie ni la fermeture ni la fin de l'École de Ḥarrān. Celle-ci perdura, puisque lorsque al-Mas'ūdī la visite en 332 H./943, c'est-à-dire plus de soixante-dix ans après le transfert de Ṯābit b. Qurra à Baġdād, elle a encore des membres et un chef. Mālik b. 'Uqbūn y assurait alors le maintien d'une institution prestigieuse et plusieurs fois centenaire.

Une notice du *K. al-tanbīh*[87], qui résume un développement du *K. funūn al-ma'ārif wa-mā ǧarā fī al-duhūr al-sawālif*[88], aujourd'hui perdu, et que sans grande précaution Max Meyerhof a mise autrefois à

[86] Voir *infra* n. 108.
[87] P. 121, 19-122, 6 de Goeje.
[88] P. 115, 5 de Goeje.

contribution dans son *Von Alexandrien nach Bagdad*[89], montre l'importance que joua Ḥarrān comme plaque tournante du passage de la science et de la philosophie grecques au monde arabe. Selon al-Mas'ūdī, le *maǧlis al-ta'līm*, litt. «le siège de l'enseignement», c'est-à-dire l'institution académique, fut transféré une première fois «d'Athènes à Alexandrie»[90]. Les lignes qui suivent dans l'édition de de Goeje jusqu'au milieu de la ligne 2 de la page 122 sont une glose expliquant par retour en arrière le transfert à Alexandrie qui serait intervenu, selon al-Mas'ūdī sous «Théodose»[91], comprenons: Théodose II (408-450). Pris tel quel, le renseignement est faux puisqu'à cette date l'École d'Athènes est en pleine activité sous la conduite de Plutarque puis de Proclus[92]. L'évènement auquel fait allusion al-Mas'ūdī doit être reporté au moins un quart de siècle après la mort de Théodose. Ce qui correspondrait au début de l'enseignement d'Ammonius comme chef de l'École d'Alexandrie[93].

[89] M. MEYERHOF, «Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern», dans *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse, 1930, p. 407; l'essentiel de cette communication a été repris par l'Auteur dans «La fin de l'École d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes», article qui fut publié simultanément dans *Archeion*, 15 (1933), p. 1-15 et dans le *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 15 (1933), p. 109-123. Pour une bibliographie complémentaire, voir J. VAN ESS, «Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich Islam», dans *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger* (éd. K. FLASCH), Frankfurt/Main, 1965, p. 349. L'hypothèse que Meyerhof tira de la notice d'al-Mas'ūdī sur les transferts institutionnels et la continuité des travaux de l'École d'Alexandrie jusqu'au VIIIe siècle, fut enregistré comme fait établi par H.-D. SAFFREY, «Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'École d'Alexandrie», *Revue des Études Grecques*, 67 (1954), p. 409: «Cette École d'Alexandrie maintint après la conquête arabe un enseignement constant d'Aristote. Ce n'est qu'en 718 qu'elle émigra à Antioche et vers 850 à Bagdad»! Affirmation qui passa telle quelle dans W. WOLSKA, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VIe siècle*, Paris 1962, p. 149-150. Des conclusions aussi tranchées ont quelque peu troublé P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, p. 25; bien que doutant du sérieux de la «savante construction» de Meyerhof, il convient néanmoins que «l'École d'Alexandrie était encore bien vivante lors de la conquête arabe». L.G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena*, a prudemment évité les témoignages allégués par Meyerhof mais affirme toutefois, en se basant sur une note d'un opuscule alchimique à laquelle il ne semble pas accorder grand crédit, que la philosophie platonicienne «was taught publicly as late as the 7th century» (p. XXV).

[90] P. 121, 20 de Goeje.

[91] P. 122, 1 de Goeje.

[92] Voir H.-D. SAFFREY-L.G. WESTERINK, *Proclus. Théologie platonicienne*, t. I, Paris 1968, p. XII-XXVI (Plutarque — Syrianus — Proclus).

[93] Cf. L.G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena*, p. X-XIII.

Ensuite, toujours selon al-Mas'ūdī, le *maǧlis al-ta'līm* aurait été transféré «d'Alexandrie à Antioche»[94] sous le règne de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (99-101 H./717-720), puis «de là à Ḥarrān»[95] sous le califat d'al-Mutawakkil (232-247 H./847-861). En dépit de l'autorité que ces deux datations ont acquise depuis que Meyerhof leur a donné son aval[96], il faut bien reconnaître qu'elles ne sont guère plus fiables que la première datation concernant le transfert d'Athènes à Alexandrie. Mettre sous 'Umar II le transfert d'Alexandrie à Antioche prolonge abusivement durant un siècle et demi les travaux de l'École d'Alexandrie; considérer, d'autre part, que le transfert d'Antioche a Harrān a eu lieu sous al-Mutawakkil réduit squelettiquement l'École de Ḥarrān à ce qui fut l'*akmē* de son activité avant le départ à Baġdād de Ṯābit b. Qurra. Par ailleurs, dans ses *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā*, composés en 640 H./1242, Ibn Abī Uṣaybi'a[97] confirme le transfert de l'École d'Alexandrie lors de l'accession de 'Umar II au califat en 99 H./717. Mais, bien entendu, le transfert concerne, pour lui, l'école de médecine; d'autre part, ce transfert aurait eu lieu «vers Antioche et Ḥarrān» simultanément[98]. Comment accorder ces renseignements avec ceux transmis par al-Mas'ūdī?

L'attribution à 'Umar II du transfert en Syrie de l'enseignement alexandrin semble bien un argument d'apologétique umayyade. Les deux notices doivent se comprendre, non comme chronologie de transferts institutionnels, mais comme constatation de la vitalité intellectuelle aussi bien d'Antioche (ville et périphérie) que de Ḥarrān (ville et périphérie) à la fin du Ier s. H., chacun des deux centres revendiquant alors le titre et l'honneur d'être dépositaire de l'héritage alexandrin. Qu'Ibn Abī Uṣay-

[94] P. 122, 3 de Goeje.

[95] P. 122, 3 de Goeje.

[96] M. Meyerhof, «Von Alexandrien nach Bagdad», p. 408-409 et p. 428. À la fin de la reprise en français de son texte, lors d'une communication à l'Institut d'Égypte le 9 janvier 1933, Meyerhof ajoutait cependant: «Je me rends compte que la documentation de ma thèse qui relie les études philosophiques d'Alexandrie avec celles de Baghdad est un peu faible; mais je n'abandonne pas l'espoir d'en trouver une plus forte à l'avenir» (dans *Archeion*, 15, 1933, p. 15 = *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 15, 1933, p. 123). Cela aurait dû inciter H.-D. Saffrey et autres à plus de prudence.

[97] T. 1, p. 116, 21-29 éd. A. Müller, Le Caire 1884. Seule la première partie de la notice, relative à 'Abd al-Malik b. Abǧar al-Kinānī, a été traduite par Meyerhof, «Von Alexandrien nach Bagdad», p. 407.

[98] P. 116, 25-26 A. Müller.

bi'a ne fasse allusion qu'au seul «transfert» de l'école de médecine ne fait pas difficulté. L'activité médicale et l'enseignement de la médecine étant, en effet, parties intégrantes de l'activité philosophique et de l'enseignement de la philosophie[99], il n'y a pas eu «déplacement» de la médecine sans «déplacement» de la philosophie.

Lorsque Justinien ordonne en 529 la fermeture de l'École d'Athènes, Jean Philopon compose à Alexandrie le *De aeternitate contra Proclum*[100]. La fin officielle de l'Académie est concomitante de la mainmise officieuse des Chrétiens sur l'École d'Alexandrie[101]. Trois ans plus tard, l'accord de paix signé entre Xosrow Anuširwān et Justinien permet aux exilés de l'École d'Athènes, Damascius, Simplicius et leurs compagnons, de quitter l'Iran mais l'incertitude la plus totale demeure sur leur lieu de destination[102]. L'inscription de Zōsimē sur une dalle de Ḥimṣ[103], datée

[99] Cf. L.G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena*, p. XXV n. 94 et surtout «Philosophy and Medicine in Late Antiquity», *Janus*, 51 (1964), p. 169-177. Ajouter: 'Abd. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968, p. 113; G. STROHMAIER, art. «Ḥunayn b. Isḥāḳ al-'Ibādī», *Encyclopédie de l'Islam*², t. 3, Paris-Leyde, 1971, p. 599a-600a.

[100] Cf. H.-D. SAFFREY, *loc. cit.*, *supra* n. 89, p. 406-407. De là, la question légitime que se pose l'Auteur: «Dans cette conjoncture, ne peut-on considérer le *De aeternitate contra Proclum* comme une espèce de profession de foi de l'École, moyennant quoi l'École d'Alexandrie traversa sans dommages la tourmente qui emporta l'École d'Athènes?» (p. 407).

[101] SAFFREY, *loc. cit.*, p. 408, va jusqu'à affirmer: «Avec Jean Philopon, toute l'École d'Alexandrie est devenue chrétienne». A. CAMERON, «The End of the Ancient Universities», *Cahiers d'Histoire mondiale*, 10 (1967), p. 669-670 est d'un avis opposé. Point de vue plus nuancé dans WESTERINK, *Anonymous Prolegomena*, p. XIII.

[102] Cf. I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, p. 26-27, qui a ruiné définitivement les hypothèses d'un retour de Simplicius à Athènes ou Alexandrie. Elle émet «une troisième possibilité», qui serait «une ville grecque d'Asie mineure», laquelle posséderait «une bibliothèque de grande valeur» et qui rapprocherait les philosophes exilés de leur pays d'origine. Je note que ces deux conditions sont réunies à Ḥarrān, comme en témoignent l'œuvre de traduction de Ṯābit b. Qurra et le bilinguisme de ces philosophes qui, comme le reconnait I. Hadot (p. 25), «tiraient leur origine d'un pays voisin de la Syrie». Je rappellerai enfin que la voie ordinaire, la plus rapide et la plus sûre, pour aller en Perse depuis Athènes était à cette époque de gagner par la mer Séleucie de Piérie (Seleucia Piera) au sud du golfe d'Alexandrette, puis de là atteindre Ḥarrān en passant par Antioche, Bérée (Ḥalab), et Hierapolis (Mabbūg, Manbiǧ). De Ḥarrān, les voyageurs pénétraient dans l'Empire sassanide par Resaina (Rās al-'Ayn) et Singara (Balad Sinǧar). Selon mon hypothèse, les philosophes s'installèrent au retour dans une ville où ils étaient passés à l'aller. La seule ville possible sur cet itinéraire est Ḥarrān, parce qu'y sont réunies les conditions socio-culturelles de leur travail: environnement païen, culture gréco-

de 538 et comportant une épigramme de Damascius, suggère que ce dernier vivait alors en Syrie. Dans quelle ville? Antioche, place forte du christianisme, paraît exclue. Édesse également, dont l'École d'obédience nestorienne était fermée depuis 489. Nisibe, a fortiori, qui était en territoire iranien et où s'étaient regroupés les exilés de l'École d'Édesse. La seule ville byzantine de langue gréco-araméenne, où l'«hellénisme» était puissant et actif, était Ḥarrān à 38 km au SSE d'Édesse.

Une notice de Procope[104] raconte, en effet, que Xosrow Anuširwān exempta en 544 les habitants de Ḥarrān de payer tribut parce qu'ils avaient gardé l'ancienne religion. Or, comme l'École de Ḥarrān n'est pas tombée du ciel au Ier s. H., l'hypothèse n'est pas invraisemblable de penser que c'est là, en territoire byzantin mais à proximité de la frontière iranienne, que trouvèrent refuge et s'établirent, près de Platoniciens qui avaient fréquenté l'École d'Ammonius, les exclus d'Athènes, dernier carré de la résistance grecque à la christianisation. Cela expliquerait l'insistance avec laquelle les auteurs chrétiens, de langue syriaque et arabe, persiflent l'École des «Hellènes» de Ḥarrān, rivale en quelque sorte de l'École voisine des «Perses», installée à Nisibe, l'une païenne, laïque et philosophique, l'autre nestorienne, ecclésiastique et théologique, mais l'une et l'autre sous la protection du Roi des rois. C'est à lui que Priscien, compagnon de Simplicius, dédie alors ses *Solutiones*[105].

araméenne de leur formation, milieu intellectuel favorable et sécurité par la protection du voisin iranien.

[103] *Anthologia Palatina*, VII 553; dans son édition du recueil, P. WALZ (*Anthologie grecque*, Ire Partie, t. 5, coll. des Universités de France, Paris 1941, p. 90 n. 3) mentionne une communication personnelle de R. Mouterde, lui signalant que cette épigramme a été retrouvée sur une dalle de basalte, à Ḥimṣ, datée du mois de Péritios 849 Sél. = 538 de l'ère dionysienne (et non 537, comme le dit I. Hadot à la suite de Walz). Alan CAMERON, «The Last Days of the Academy at Athens», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, t. 195 (1969), p. 21-22 et «La fin de l'Académie» dans *Le néoplatonisme* (Royaumont, 9-13 juin 1969), Paris 1971, p. 287, puis I. HADOT, *loc. cit.*, p. 29, ont tiré parti de cette note de P. Walz pour situer la rédaction du commentaire de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote. Je signale que l'inscription de Ḥimṣ est publiée, avec description de la dalle et bibliographie, par L. JALABERT et R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, t. 5, Paris 1959, n° 2336, p. 155. À ma connaissance, cette inscription n'a pas été commentée par L. ROBERT dans son *Bulletin épigraphique*. La dalle est conservée à la Municipalité de Ḥimṣ depuis 1925; sa provenance précise est inconnue, de là l'impossibilité de fixer le mois julien auquel correspond le mois macédonien de Peritios.

[104] PROCOPE, *Bella*, II 13, 7 (t. 1, p. 210, 9-12 Haury; t. 1, p. 374 Dewing).

[105] Ces *Solutiones eorum de quibus dubitauit Chosroes Persarum rex* de Priscianus Lydus

Sous les Umayyades — et c'est en cela que les témoignages d'al-Mas'ūdī et Ibn Abī Uṣaybi'a restent précieux —, les deux foyers

sont conservées dans une version latine, qui a été éditée par I. Bywater dans les *Commentaria in Aristotelem graeca, Supplementum aristotelicum* I/2, Berlin 1886. État de la question et bibliographie par Ch.B. SCHMITT, «Priscianus Lydus», dans *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin translations commentaries*, edd. F.E. CRANZ et P.O. KRISTELLER, t. 3, Washington 1976, p. 75-85. À la bibliographie du *Catalogus*, ajouter M.-Th. D'ALVERNY, «Les 'Solutiones ad Chosroem' de Priscianus Lydus et Jean Scot», dans *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, éd. R. ROQUES, Paris 1977, p. 145-160; l'Auteur y étudie la tradition manuscrite des *Solutiones* et «ne repousse pas loin de la portée d'Érigène» le responsable de cette version latine. Concernant la date de composition des *Solutiones*, elle note que «Priscien les a peut-être rédigées à loisir après son séjour en Perse» (p. 146 n. 2); concernant la transmission au monde latin, elle évoque l'hypothèse d'un relais du texte original «en compagnie de Pères de l'Église grecque qui ne méprisent pas les sciences de la nature, comme Basile ou Grégoire de Nysse» (p. 147). Cela apparait difficilement acceptable, puisque Priscianus n'était pas, contrairement à ce qu'elle croit, un chrétien. Il se pourrait que la transmission des *Solutiones* au monde latin ait sa clé du côté des Arabes et des traducteurs de l'École de Ḥarrān. — Selon toute vraisemblance, c'est là, également, à Ḥarrān et après 533, que Simplicius écrit son *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. I. Hadot a démontré de façon définitive, *op. cit.*, p. 33-40, que l'hypothèse d'Alan Cameron situant la composition du commentaire sur le *Manuel* avant le départ pour la Perse était insoutenable. Elle termine son exposé par ces mots: «En ce qui concerne le lieu où le commentaire a été composé, je me vois dans l'impossibilité absolue d'affirmer quoi que ce soit» (p. 40). Un indice de ce lieu existe, me semble-t-il. En effet, Simplicius consacre une longue dissertation de son commentaire à réfuter la doctrine manichéenne (ch. 27, p. 69, 46-82, 19 Dübner), réfutation qui a été analysée et confrontée aux sources manichéennes par Mme Hadot également, «Die Widerlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplikios», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51 (1969), p. 31-57. D'après mes propres recherches sur la religion réfutée par Simplicius, je constate qu'à cette époque, c'est-à-dire après 533, il n'y avait dans l'empire byzantin que deux villes où se trouvaient *de façon certaine et exclusive* des Manichéens: Constantinople où ils se terraient, et Ḥarrān où ils étaient établis depuis la fin du IIIe siècle et où en raison des conditions socio-politiques locales ils se maintirent pendant plusieurs siècles. Le zèle que manifesta contre eux l'évêque de Ḥarrān, Théodore Abū Qurra, autour de 764-765 selon la Chronique du Pseudo-Denys de Tell-Maḥrē (p. 80, 1-82, 2 éd. Chabot), témoigne qu'ils comptaient encore au VIIIe siècle dans le paysage religieux de Ḥarrān. Voir sur ce point I. ROCHOW, «Zum Fortleben des Manichäismus im Byzantinischen Reich nach Justinian I», *Byzantinoslavica*, 40 (1979), p. 20, où une bibliographie succincte est fournie, cf. *Abstracta Iranica*, 4 (1981), p. 106, n° 393. Simplicius avait certainement entendu parler du manichéisme avant d'aller à Ḥarrān, soit dans sa jeunesse cilicienne, soit dans ses années de formation, soit dans ses deux années d'exil perse. Mais la longue dissertation du ch. 27 du commentaire sur le *Manuel* ne peut s'expliquer par des souvenirs fugitifs et des on-dit lointains. Si celle-ci a été écrite, c'est qu'il y avait urgence et pression extérieure. Un état de fait des controverses antignostiques et antimanichéennes dans les écoles de philosophie platoniciennes mérite d'être sans cesse rappelé. Plotin réfute les Gnostiques parce que des

intellectuels, qui furent le creuset de la transmission de la science grecque au monde arabe, étaient syriens: gréco-syriaque dans l'Antioche chrétienne, gréco-arabo-syriaque dans la Ḥarrān païenne qui deviendra capitale de l'Empire avec l'accession de Marwan b. Muḥammad au califat (127 H./744). Les Chrétiens sortis de l'École d'Alexandrie s'installèrent tout naturellement à Antioche et dans les couvents périphériques et de là se lancèrent à la conquête intellectuelle de Ḥarrān.

Un fragment d'al-Fārābī conservé par Ibn Abī Uṣaybi'a indique qu'il ne restait à Antioche, au début du califat 'abbāside, qu'un seul professeur avec deux élèves, l'un originaire de Ḥarrān, l'autre de Merw[106]. L'élève ḥarrānien, dont le nom n'est pas transmis, ne pouvait être qu'un chrétien, et les deux élèves qu'il avait à son tour formés quittèrent alors Antioche pour Baġdād où le premier devint évêque et l'autre resta moine. Ce témoignage d'al-Fārābī confirme qu'il y a bien eu circulation intellectuelle entre Antioche et Ḥarrān, mais cette circulation était le seul fait des Chrétiens, désireux de maintenir dans l'orbite jacobite d'Antioche une ville, Ḥarrān, qui avait fait partie de la zone d'influence nestorienne et qui, de surcroît, restait encore en grande partie païenne. Au début du

Gnostiques fréquentaient son École. Alexandre, le chef de l'École platonicienne de Lycopolis, réfute les Manichéens parce que des Manichéens assistaient à ses cours. Pourquoi donc Simplicius aurait-il pris à cœur de réfuter, lui aussi, la doctrine des Manichéens, si ceux-ci n'existaient pas là où il travaillait à la rédaction de son commentaire et si par leur intrusion et leurs questions intempestives ils ne troublaient pas la sérénité de son rationalisme? Le seul endroit où le contact direct a pu être possible et durable, du point de vue à la fois historique, sociologique, linguistique et scolaire, est Ḥarrān. L'hypothèse de Mme Hadot situant la composition du commentaire sur l'*Enchiridion* après le retour de l'exil trouve donc là un *confirmatur*.

[106] AL-FĀRĀBĪ, *Fī ẓuhūr al-falsafa*, dans IBN ABĪ UṢAYBI'A, *K. 'uyūn al-anbā'*, t. 2, p. 134, 31-135, 24 Müller (partiellement traduit dans MEYERHOF, *loc. cit.*, p. 394 et 405). Dans ce fragment, al-Fārābī déclare que les deux derniers élèves de l'École d'Antioche emportèrent «avec eux les livres» (p. 135, 14 Müller) lorsqu'ils quittèrent Antioche pour se rendre à Baġdād. Le fait mérite d'être relevé. Mais qu'en est-il lorsque la fermeture est imposée par mesure policière, comme c'est le cas pour l'École d'Athènes en 529? Lorsque les centres d'activités tenus par les «hérétiques», sont fermés par décision du pouvoir politique, la législation byzantine prévoit la confiscation des biens, donc de la bibliothèque. Si cette loi a été appliquée à Athènes après l'édit de Justinien, comme cela paraît vraisemblable, il est exclu que les philosophes, privés de leurs instruments de travail, aient pu y revenir. Une restitution même partielle des biens après le retour de l'exil paraît difficilement crédible, voir WESTERINK, *Anonymous Prolegomena*, p. XIV-XV.

IXe s., l'évêque du quartier chrétien de la ville est, cette fois, un melkite, Théodore Abū Qurra, premier traducteur arabe d'Aristote[107].

Dans ces conditions, le témoignage d'al-Mas'ūdī sur le transfert de la science grecque d'Antioche vers Ḥarrān doit être pris avec beaucoup de précaution puisqu'il provient d'une source chrétienne soucieuse de revendiquer à son seul profit, face à l'École concurrente des «Ṣābiens grecs», c'est-à-dire des strictes Platoniciens, l'authenticité alexandrine de son patrimoine intellectuel. Il n'y a donc pas eu à proprement parler transfert de la vieille institution d'Ammonius, dont Simplicius avait suivi les cours au début du VIe s., ni vers Antioche ni vers Ḥarrān, que ce soit sous 'Umar II ou que ce soit avant ou après, mais double revendication d'un même héritage, par Antioche interposée dans le cas des Chrétiens ḥarrāniens, en ligne directe et plus anciennement de la part de ceux que les Arabes appelleront «Ṣābiens grecs».

De la sorte, s'explique que ces derniers aient apposé au seuil de leur École une inscription à contenu philosophique, comme c'était le cas à l'Académie de Platon ainsi que le croyait une tradition hellénistique reprise — et ce n'est pas un hasard — précisément par les Platoniciens d'Alexandrie[108]. N'est pas non plus un hasard si le texte de cette inscription est tiré d'un ouvrage, le Premier *Alcibiade*, que les Platoni-

[107] Sur cet auteur, voir R. WALZER, «L'éveil de la philosophie islamique», *Revue des Études Islamiques*, 38 (1970), p. 33-34. D'utiles remarques sur les traductions d'Aristote autour de Ḥunayn b. Isḥāq sont fournies par H.H. SCHÖFFLER, *Die Akademie von Gondischapur. Aristoteles auf dem Wege in den Orient*, coll. Logoi 5, Stuttgart 1979, 2e éd. 1980, p. 92-104.

[108] Cf. H.-D. SAFFREY, «Ageōmētrētos mēdeis eisitō. Une inscription légendaire», *Revue des Études Grecques*, 81 (1968), p. 67-87, en particulier p. 76-84. L'Empereur Julien, qui visita Ḥarrān peu de temps avant de mourir (*supra* n. 4), fait allusion également à l'inscription de l'Académie de Platon dans le *Discours à Héracleios* (voir SAFFREY, p. 74-76). L'auteur remarque, en outre, que les inscriptions au-dessus des portes étaient fréquentes en Syrie et se réfère à L. ROBERT qui en a rassemblé de nombreux exemples dans ses *Hellenica*, t. 13, Paris 1965, p. 265-271. Ajouter également de L. ROBERT, «Recherches épigraphiques» IX 2-3: «Inscriptions chrétiennes sur des linteaux dans l'Émésène», repris dans *Opera minora selecta*, t. 2, Amsterdam 1969, p. 862-877, ainsi que M. SARTRE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, t. 13/1, Paris 1982, p. 53-56. Dans ces conditions, ce qu'al-Mas'ūdī rapporte avoir vu, non sur le linteau, mais sur le marteau (*midaqqa*) de la porte du *maǧmā'* des «Ṣābiens» de Ḥarrān, qui était, comme nous l'avons montré, une École platonicienne, n'a rien d'étonnant, puisque c'était une coutume *et* syrienne *et*, croyait-on aussi, platonicienne.

ciens d'Alexandrie, du IIe au VIe s., considéraient comme porte d'entrée dans l'étude de Platon et de la philosophie[109]. Une telle maxime explicitant le précepte delphique se retrouve enfin dans *al-Tanbīh* développée et amplifiée à l'aide d'un autre axiome dont deux témoins grecs dans un contexte identique sont connus par deux Platoniciens alexandrins: Hermias et Olympiodore. Cela non plus n'est pas un hasard.

Olympiodore compare l'*Alcibiade* à un propylée dont l'adyton est le *Parménide*[110]. Il en est de même à Ḥarrān. L'*Alcibiade* est à l'entrée, le *Parménide* au centre. En effet, selon le témoignage d'al-Kindī, qu'Ibn al-Nadīm a emprunté à al-Sarahsī, le cœur de la pensée métaphysique des «Ṣābiens ḥarrāniens» résidait dans l'affirmation qu'«au monde [est] une cause qui n'a jamais cessé: une monade, non un multiple, que n'affecte un attribut quelconque des causés», *li-l-ʿālami ʿilla lam yazal wāḥid lā yatakaṯṯar lā yalḥaquhu ṣifat šaiʾ min al-maʿlūlāt*[111].

Chwolsohn n'a pas commenté cette proposition, mais dans son chapitre sur l'entité suprême des Ṣābiens[112] a, entre autres références à l'ancien platonisme, apporté une citation de l'*Asclépius* sur l'*omnia unum esse et unum omnia*, laquelle a incité Scott à ranger la phrase d'al-Kindī parmi les *Hermetica*[113]. Hjärpe est plus précis, quand il la rapproche de la *Théologie d'Aristote*, c'est-à-dire de Plotin[114]. À mon avis, cette proposition extrêmement concise se rattache à la plus pure tradition des théoriciens postplotiniens de l'autoconstitution et de la théologie négative. À examiner de près sa pensée et sa terminologie, un nom s'impose à l'arrière-plan, celui de Proclus: conception de l'un comme cause (*ʿilla*, αἰτία)[115], non attribution de la cause et attribution du causé (*maʿlūl*,

[109] Tous les témoignages ont été rassemblés et traduits par A.-J. Festugière, «L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve-VIe siècles», *Museum Helveticum*, 26 (1969), repris dans *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, p. 535-550. Selon P. Boyancé, «Cicéron et le Premier *Alcibiade*», *Revue des Études Latines*, 41 (1963), p. 227, la priorité accordée à l'*Alcibiade* pourrait remonter à Antiochus d'Ascalon. Pépin, *Idées grecques*, p. 116 n. 1, est du même avis.

[110] Olympiodore, *In Alcibiadem*, p. 10 (= 11, 3-6) Westerink.

[111] Ibn al-Nadīm, *K. al-fihrist*, p. 383, 7-8 Tajaddod; pour la traduction, voir également R. Tajaddod, 2e édition, Tehrān 1346 H.S./1968, p. 564, 11-12.

[112] Chwolsohn I, livre II, ch. 2, p. 717-724.

[113] W. Scott, *Hermetica*, t. 4, Oxford 1936, p. 248.

[114] Hjärpe, p. 136-137 et p. 156.

[115] Cf. G. Endress, *Proclus Arabus*, Beyrouth 1973, p. 330 (rom.) et p. 64 (ar.). Pour la

ὧν αἴτιον) selon la dialectique de l'un et du multiple (*yatakaṯṯar*, πλείων)[116], définition de l'un cause comme monade (*wāḥid*, μονάς)[117]. En outre, la qualification de cette cause comme étant celle «qui n'a jamais cessé» (*lam yazal*), sous-entendu: «d'être», rappelle la formule du *Phèdre*, οὔποτε λήγει, utilisée précisément par Proclus dans ses *Éléments*[118] et sa *Théologie*[119].

La notice d'al-Kindī n'atteste pas seulement que la philosophie de ces prétendus «Ṣābiens» de Ḥarrān appartient au néoplatonisme et à ce que le néoplatonisme a conçu de plus élaboré. Elle fait découvrir également l'autre versant de cette philosophie. Ces intellectuels ḥarrāniens avaient leurs fêtes publiques, leurs prières, leurs jeûnes, leurs coutumes alimentaires[120]. Une telle pratique, difficile dans l'Athènes de Proclus et de Damascius, dans l'Alexandrie d'Ammonius et d'Olympiodore, comme aussi dans la Baġdād ʿabbāside où ira s'installer Ṯābit b. Qurra, pouvait très librement être mise en œuvre à Ḥarrān, au sein d'un groupe social où le paganisme était encore vivant, à proximité d'un temple, celui du dieu Lune, dont l'activité n'avait jamais cessé depuis l'époque hourrite. Vivant en communauté dans leur École, ces Platoniciens pouvaient tout à loisir se livrer aux exercices théurgiques que commandait leur philosophie. L'erreur de perspective des auteurs arabes — et, partant, de l'orientalisme occidental — est d'avoir mis dans le même sac «ṣābien» la pratique de ces philosophes et celle de leurs compatriotes qui fréquentaient les temples, la doctrine des uns et la religion des autres. Les deux seuls auteurs qui ne firent pas l'amalgame furent un philosophe et un touriste:

doctrine, voir H.-D. SAFFREY et L.G. WESTERINK, *Proclus. Théologie platonicienne*, t. 2, Paris 1974, p. 76, concernant *Th. pl.* II 1, p. 3, 7-8; voir également III 1, p. 5, 17-18. Sur l'écho du début du livre II chez al-Kindī, voir J. JOLIVET, «Pour le dossier du Proclus arabe: al-Kindī et la *Théologie platonicienne*», *Studia Islamica*, 49 (1979), p. 55-75.

[116] ENDRESS, p. 343 (rom.), p. 76-77 (ar.); pour *maʿlul*, ID., p. 330 (rom.) et p. 65 (ar.); voir également Jolivet, *loc. cit.*, p. 70-71.

[117] ENDRESS, p. 340 (rom.), p. 19 et 88 (ar.), qui renvoie à PROCLUS, *El. th.*, §21, p. 24, 3. 15 Dodds.

[118] PROCLUS, *Elementa theologiae*, §46, p. 46, 26 Dodds, avec note p. 226 qui renvoie à PLATON, *Phèdre*, 245C8.

[119] PROCLUS, *Theol. plat.*, III 6, p. 20, 18 Saffrey-Westerink.

[120] Les références au texte et aux traductions sont indiquées *supra* n. 48. Quelques aspects de cette pratique ont été étudiés par J. HJÄRPE, «The holy year of the Ḥarrānians. Some remarks on the festival calendar of the Ḥarrānian Ṣābians», *Orientalia Suecana*, 23-24 (1974-1975), paru 1976, p. 68-83.

al-Kindī et al-Mas'ūdī, Mésopotamiens tous les deux. Les renseignements du philosophe sont puisés à bonne source, puisque son informateur et disciple, al-Sarahsī, fut le correspondant de Ṯābit b. Qurra. Ceux du touriste ont une valeur inégalable, puisqu'ils sont l'écho direct de ce qu'était encore au milieu du IVe s. H. l'École platonicienne de Ḥarrān.

III

Huit siècles avant qu'al-Mas'ūdī ne se fasse expliquer l'inscription syriaque gravée sur le heurtoir de la porte d'entrée des Ṣābiens grecs de Ḥarrān, la maxime-clé de l'*Alcibiade* prolifère dans l'Égypte des gnostiques, des magiciens et des alchimistes. Une application très remarquable de l'anthropologie de l'*Alcibiade* à la métaphysique a été faite par l'*Allogène*[121]. Dans les deux textes, les protagonistes occupent une fonction identique. Là, «l'enfant près de son pédagogue»[122] est Alcibiade qui par Socrate — ou encore: Socrate lui-même qui par son *daimōn* — est invité à découvrir son *autó tò autó*[123], ce qui en lui-même est authentiquement son bien, c'est-à-dire la nature divine de son intellect. Ici, Iouēl, la vierge mâle[124], est le pédagogue d'Allogène, figure de l'enfant gnostique absolu, lequel deviendra à son tour pédagogue de son fils Messos[125]. Pour lui montrer la marche des modes intellectifs[126], elle lui explique qu'il est nécessaire qu'advienne leur sortie vers les intelligibles[127] et lui annonce qu'il sera témoin de leur passage en lui-même, avant leur remontée dans la triade primitive, même si pour cela il

[121] Codex XI, *3* (p. 45, 1-69, 20). Sur ce texte, voir la thèse de M. PEZIN, *Les codices IX 1-2, X-XII*, EPHE-5e Section, Paris 1980, p. 203-262 et p. 454-478.

[122] [PLATON], *Alc.*, 135 D 9-10.

[123] *Alc.* 130 D 4n — Sur cette formule, voir PÉPIN, *Idées grecques*, p. 111 et n. 2.

[124] Sur les attributs et les fonctions de cette entité, voir M. SCOPELLO, «Youel et Barbélo dans le traité de l'*Allogène*», *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi*, éd. B. BARC, Québec 1981, p. 374-382.

[125] *Allogène* 50, 18-20; 68, 25-31; 69, 15-19. L'orthographe du nom donnée dans le manuscrit copte a servi à justifier la leçon adoptée par les éditeurs de PORPHYRE, *Vita Plotini*, §16, p. 21, 7 Henry-Schwyzer; cf. H.-Ch. PUECH, «Plotin et les Gnostiques», *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, t. 5, Vandœuvres-Genève 1960, p. 165.

[126] *Allogène* 45, 1-52, 15.

[127] *Allogène* 52, 15-55, 17.

doit attendre «cent années»[128]. Comme dans *Eugnoste*[129], dont pourtant le contexte est autre, la notion de progrès sert à décrire la condition de toute recherche dans la connaissance des essences, y compris pour celui qui sait que ce qui en lui intellige les essences est d'origine et de nature divines.

Iouēl énonce à Allogène cette proposition dont le texte peut être reconstitué ainsi:

> *[e]* [15] *šōpe ekša[nšine hn ou] / šine efjē[k ebol̇ tote] / ekeeime ep[noute etn] / hētk̇ tote e[keeime erok] / hōōtk̇ pēet[ouebol hm]* [20] *pnoute etr[šorp nšoop] / ontōs*
>
> Si tu *recherches d'une* recherche parfaite, *alors* tu reconnaîtras le *dieu qui est en* toi, alors *tu te reconnaîtras* toi-même (comme étant) celui qui *provient du* Dieu qui *préexiste* véritablement[130].

La reconstitution de la ligne 19, qui est la pointe de la proposition, doit être justifiée. En se basant sur le mot de passe des Marcosiens, ἐγῶ υἱὸς ἀπὸ πατρός, πατρὸς προόντος, υἱὸς δὲ ἐν τῷ προόντι, qui est une formule liturgique d'origine valentinienne[131], la lacune de la ligne 19 pourrait être comblée ainsi : *pēet [šoop hm]* etc. Ce qui signifierait : «alors tu te reconnaîtras toi-même (comme étant) celui qui *est dans* le Dieu etc.». Mais la pensée du mot de passe, en dépit d'un vocabulaire très proche, ne conjoint pas exactement celle du texte de l'*Allogène* et ne peut être d'un grand secours ici. Quant à la reconstitution que suppose la vulgate américaine: «... (as) one who *exists with* ...»[132], bien que matériellement acceptable, reste l'affirmation d'une tautologie et, de toute façon, non justifiable. En conséquence, la reconstitution proposée ci-dessus apparaît la seule possible. Deux témoins permettent de la justifier: l'*Anonyme de Bruce* [*An Br*] et Plotin.

[128] *Allogène* 56, 21-23 = 58, 7-8.

[129] *Eugnoste* §29, traduit et commenté dans *SGM* 1, p. 197 et p. 391.

[130] *Allogène* 56, 14-21. C'est à une telle idée que répond Clément d'Alexandrie, *Eclogae propheticae*, 17, 1 (*GCS* 17, p. 141, 19-21 Stählin), lorsqu'il écrit: «Dieu ne nous a pas créés préexistants. Car il faudrait savoir où nous étions si nous préexistions, et comment et pourquoi nous sommes venus ici-bas. Si nous ne préexistions pas, Dieu est la seule cause de la génération».

[131] Irénée, *Adversus haereses*, I 21, 5 = Épiphane, *Panarion*, XXXVI 3, 2.

[132] *The Nag Hammadi Library in English*, translated by members of the Coptic Gnostic Library project, San Francisco 1977, p. 448. M. Pezin, *op. cit.*, p. 465, a suivi la reconstitution que suppose la traduction américaine.

Dans un hymne écrit en forme de paraphrase johannique[133], le Jésus céleste de l'*An Br*, appelé «Seigneur du tout»[134], s'adresse aux entités de sa cour divine, qui sont les figures angélologisées des intelligences gnostiques, en ces termes: «Vous deviendrez dieux, et vous reconnaîtrez que vous provenez de Dieu (*ntetnhenebol hm pnoute*), et vous le verrez étant dieu en vous»[135]. Comme dans l'*Allogène*, la vision de soi comme dieu est reconnaissance de l'origine divine de la fonction noétique. C'est ce qui est dit également dans la sentence 394 de *Sextus*, dont la version copte se retrouve précisément dans les manuscrits dits de Naǵ Ḥammādī[136], selon une formulation très éloignée du texte syncrétique qu'a produit Chadwick[137] mais qui y a subi malgré tout le même travail de révision que les témoins latin et syriaque[138]. En conséquence, la seule formulation correcte de la Sentence, c'est-à-dire non christianisée et conforme à la postérité de l'*Alcibiade*, est celle donnée dans le *Patmiensis 263* (Xe s.): τί θεὸς · γνῶθι τί τὸ νοοῦν ἔστιν ἐν σοί[139]. La réponse à la question sur la nature de Dieu est dans la reconnaissance de ce qui en soi-même est ce qui pense.

Vision de soi-même comme dieu, cette reconnaissance a pour terme,

[133] *Anonyme de Bruce*, p. 261, 23-262, 4 Schmidt = pl. 58, 32-59, 12 Baynes.

[134] P. 262, 5 Schmidt = pl. 59, 13 Baynes.

[135] P. 262, 2-4 Schmidt = pl. 59, 7-11 Baynes.

[136] Codex XII, p. 34, 22-24, édité par P.H. Poirier, *BCNH* 11, Québec 1983, p. 46.

[137] H. Chadwick, *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959, p. 56. Le commentaire que P.H. Poirier, *op. cit.*, p. 81 annonce sur cette sentence est néant.

[138] Pour la version latine, voir Chadwick, *op. cit.*, p. 47; pour la version syriaque, voir P. de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Leipzig 1858, p. 27, 21-22.

[139] Le double neutre (*ti*) est attesté chez Rufin (*quid sit ... quid in te*). La christianisation de la sentence a consisté à supprimer la question initiale et à coordonner les deux membres de la proposition par un verbe supplémentaire (*Vat. gr. 742*) ou une particule (*lat.*) ou un verbe et une particule (*copt. syr.*). Pour faire bonne mesure, le syriaque et le latin ajoutent à la fin le nom de Dieu. — C'est de la formulation christianisée de la doctrine de l'*Alcibiade* passée dans les *Sentences de Sextus*, en particulier dans les sentences 394, 446 et 577, que provient selon moi la maxime ṣūfie: «Qui connaît son âme connaît son Seigneur», dont un témoin philosophique est al-Ǵazālī, *Miškāt al-anwār*, p. 71, 12-13 éd. Abū l-ʿAlā ʿAfīfī (Le Caire 1282 H./1964). Pour d'autres témoins non philosophiques, voir Fr. Rosenthal, *loc. cit.* (*supra* n. 49), p. 410. L'agraphon: «Tu as vu ton frère, tu as vu ton dieu», cité par Pépin, *Idées grecques*, p. 192 et n. 3, est à mettre en parallèle avec la maxime ṣūfie et la sentence 446 de Sextus. Le mot «frère» désigne le moi véritable, double ou jumeau de l'âme sensible; l'interprétation de Clément, reprise par Pépin, est littéraliste par méconnaissance du substrat sémitique.

selon l'*Allogène*, la saisie des modes intellectuels de la puissance divine: béatitude, vitalité, existence[140]: «Je connaîs celui qui est en moi ainsi que la triple puissance et la révélation de son infinité»[141]. Une telle saisie de soi-même est vision directe de la transcendance: «je Le vis»[142], laquelle aussitôt affirmée est niée: «Si quelqu'un le connaît complètement, il doit faire comme s'il ne le connaissait pas»[143]. À cette vision de soi-même comme dieu, qu'affirment l'*Allogène* et *Sextus*, peut se rattacher le précepte transmis par Proclus dans le *De providentia*: *Te ipsum videns uerere*[144]. Westerlink a signalé un témoin grec de cette formule dans les notes marginales du *Vaticanus lat. 4568* et dans un passage jusqu'alors corrompu de l'*In Alcibiadem* de Proclus[145]: σαυτὸν ἰδὼν ἔνδυθι. L'ordre qui est donné de pénétrer dans le temple intérieur n'ajoute pas grand-chose au précepte delphique. La leçon que fournit le latin de Guillaume de Moerbeke revêt, à mon avis, un sens beaucoup plus fort qu'une simple invitation à entrer en soi-même, sans doute tributaire d'une homophonie arrangeante (δέδιθι > ἔνδυθι). Tel que l'a transmis le dominicain médiéval, le dit a un sens clair dans le droit fil de l'*Allogène*, de *Sextus* et du *ta'allaha* de l'inscription de Ḥarrān: Quand tu te vois toi-même, crains, sois saisi d'une crainte religieuse, sous-entendu: parce que c'est Dieu lui-même que tu vois.

Dans son chapitre sur les conséquences éthiques de la doctrine

[140] *Allogène* 59, 9-26; 60, 17. 20. 31; série inversée chez MARIUS VICTORINUS, *Adversus Arium*, I 50, 11 Henry-Hadot (*SC* 68, p. 344); commentaire *SC* 69, p. 852. Cf. M. TARDIEU, «Les trois stèles de Seth», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 57 (1973), p. 562-563; «La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques», *The Rediscovery of Gnosticism*, éd. B. LAYTON, 1, Leyde 1980, p. 215-216. Sur la béatitude comme attribut, voir *A Jn* §9 (*SGM* 1, p. 89 et 252); l'assimilation de l'intellect et de la béatitude est marquée dans *All.* 58, 17-18.

[141] *Allogène* 61, 5-8 selon la traduction de M. PEZIN, *op. cit.*, p. 249.

[142] *All.* 61, 12-13 (*aïnau erof*); 58, 12; cf. PLOTIN II 9, 15:33.

[143] *All.* 61, 17-19. Sur le fondement métaphysique de l'affirmation et de la négation, voir *SGM* 1, p. 248-253.

[144] PROCLUS, *De providentia*, 35, 16-17 Boese (p. 144).

[145] L. G. WESTERINK, «Notes on the Tria opuscula of Proclus», *Mnemosyne*, 4e série, t. 15, 1962, p. 163-164. D. ISAAC, dans l'édition de l'opuscule pour la collection des Universités de France, *Proclus. Trois études sur la providence*, t. 2, Paris 1979, p. 58, conserve le latin de G. de Moerbeke mais traduit la leçon signalée par Westerink! Le précepte ne renvoie pas, à mon avis, à deux actes successifs: se regarder *puis*, ou *pour* ou *avant d'*, entrer; mais à l'acte unique de la vision de soi-même comme dieu, d'où: se connaître = craindre.

gnostique[146], Plotin reproche avec une rare violence aux Gnostiques de détruire toute vie morale: «sans la vertu véritable, Dieu n'est qu'un mot»[147]. Leur doctrine est donc pire que celle des Épicuriens[148]. Pour le prouver, Plotin met en avant une formule qui contient tout le discours-programme de ses adversaires: τοὺς ἤδη ἐγνωκότας ... ἐκ θείας φύσεως ἥκοντας[149]. C'est effectivement la formule de l'*Allogène* et de l'*An Br*, qui se rattachait aux conclusions de l'*Alcibiade*. Or le propos de Plotin est de montrer que la conséquence directe d'une telle formule chez les gens qu'il combat est la négation des vertus, et parmi celles-ci des deux vertus qui déterminent le bien de l'homme: la tempérance et la justice[150]. Tout se passe, aux yeux de Plotin, comme si les Gnostiques, en se fondant sur l'axiome final de l'*Alcibiade*, considéraient celui-ci comme point de départ absolu et, partant, tiendraient pour négligeable le discours propédeutique relatif à la détermination du bien par la justice et la tempérance[151]. L'exposé de Plotin revient donc à remettre les choses à leur place en invitant ses adversaires à relire l'*Alcibiade* correctement, c'est-à-dire par le début: définir l'homme c'est d'abord définir son bien et, donc, mettre en œuvre les vertus qui culminent dans la tempérance[152]. Il ne peut y avoir selon lui découverte de l'origine divine de la fonction en soi-même du penser et du connaître si, au préalable, il n'y a pas eu reconnaissance des catégories morales qui aboutissent à la connaissance de soi. En quelque sorte, les Gnostiques marcheraient la tête en bas. Plotin est ravi d'avoir, une fois de plus, fait la preuve de leur infidélité à Platon.

La présence dans les manuscrits du Caire des *Sentences de Sextus*, des *Enseignements de Silvain* et d'un morceau de la *République* de Platon[153],

[146] PLOTIN, *Ennéades*, II 9, 15 (edd. Henry-Schwyzer, t. 1, Paris-Bruxelles, p. 245-247).

[147] II 9, 15:39-40.

[148] II 9, 15:10.

[149] II 9, 15:22-23, 24.

[150] II 9, 15:12-17.

[151] D'où la conclusion de Plotin: les Gnostiques n'ont pas de traité de morale et ne tiennent aucun compte des traités «nombreux et beaux» écrits par les Anciens (II 9, 15:28-31), pluriel d'indétermination désignant, à mon avis, l'*Alcibiade*.

[152] Voir en particulier *Alc.* 131 B (σωφροσύνη ἐστὶ τὸ ἑαυτὸν γιγνώσκειν), qui résume schématiquement le développement de 106 B à 127 C. PÉPIN, *Idées grecques*, p. 95-101, a souligné avec force l'influence exercée par le dialogue sur Plotin; II 9, 15 doit être ajouté au dossier qu'il a rassemblé sur ce point.

[153] *Sentences de Sextus* (codex XII, voir *supra* n. 136); *Enseignements de Silvain* (codex VII; BCNH 13, 1983); fragment de la *République* 588 B-589 B (codex VI), édité par L. PAINCHAUD, BCNH 11, Québec 1983, p. 126-133.

prouve que les conclusions que Plotin tire de la formule-programme des Gnostiques répondent à un procès d'intention. Quand Plotin accuse les Gnostiques de ne pas avoir un traité de morale et de fabriquer une théologie sans base éthique, il fait de la polémique. Pourquoi les Gnostiques auraient-ils dû élaborer un traité de morale, alors qu'ils disposaient des traités qu'utilisaient les Platoniciens de leur temps?

Ainsi, *Silvanos* affirme avec force la prééminence absolue de la partie intellectuelle de l'âme[154], laquelle est le divin inhérent à nous-même, substance en nous de Dieu lui-même et de l'Un[155]. Mais le même document affirme également, avec autant de force, la nécessité de la *paideia* et du discours moral[156], qui visent à mettre sous surveillance et à éliminer peu à peu la part «bestiale»[157] de nous-même, c'est-à-dire les passions qui s'opposent à la reconnaissance de ce qui en nous est divin. L'apologue de la bête à cent formes, du lion et de l'homme, qui vient de la *République* et dont une paraphrase copte est contenue dans le codex VI va dans le même sens. Ce texte est une invitation au genre de vie selon la philosophie, consistant à reconnaître par-delà les parties animales de l'homme, quelle est sa vraie nature, non pas extérieure mais intérieure, non plus soumise à la concupiscence et à la colère mais unifiée selon le bien propre de l'intellect, c'est-à-dire Dieu[158]. Qu'un tel texte soit passé tel quel dans une collection d'écrits gnostiques prouve que son propos était perçu comme authentiquement gnostique, non seulement en raison de la classification anthropologique qu'il présente[159], mais parce

[154] *Silvanos* 92, 25-27 (*pnous men ntheios ountaf mmau nou ousia ebol hm ptheion*) qui sert de réponse à 92, 11-14; d'où: *aripoliteue kata pnous* (93, 3-4). J. Zandee, qui produit périodiquement des relectures de la littérature mondiale en fonction des *Enseignements de Silvain*, n'a pas encore, me semble-t-il, noté les rapprochements de ce texte avec l'*Alcibiade*.

[155] *Silvanos* 91, 33-92, 2 et surtout 93, 26-29.

[156] 87, 5 (*tpaidia mn tesbō*) jusqu'à la ligne 25.

[157] 87, 27-29; 94, 12-19; 107, 17-19; 108, 6-10.

[158] Le rapprochement des thèses de l'*Alcibiade* avec l'apologue de la *République* a été remarqué par PÉPIN, *Idées grecques*, p. 79.

[159] Cerbère (= hylique, le corps), lion (= psychique, l'âme), homme (= spirituel, l'intellect). Sur le thème des genres de vie répondant aux trois parties de l'âme, voir ROSENTHAL, *loc. cit.* (*supra* n. 49), p. 417-418 et M. ARKOUN, *Miskawayh. Traité d'éthique*, Damas 1969, p. 83-86 où d'autres apologues, à l'évidence construits sur *Rep.* 588 B-589 B, sont cités.

qu'il corroborait sous un mode littéraire sapientiel les thèses de l'*Alcibiade*[160].

Un troisième document, connu celui-là grâce à la tradition indirecte, confirme que les Gnostiques faisaient de l'*Alcibiade* une lecture correcte et n'avaient pas contrairement à ce que prétend Plotin, éliminé de leur visée tout discours moral. Il s'agit d'un fragment de la *Lettre à Théophraste* de Monoïme l'Arabe, cité par l'auteur de l'*Elenchos*[161] :

> «Cessant de chercher Dieu, la création et autres choses semblables, cherche-toi toi-même à partir de toi-même, et apprends qui est celui qui en toi s'approprie absolument tout et qui dit: *mon* dieu, *mon* intellect, *ma* pensée, *mon* âme, *mon* corps, et apprends d'où vient que l'on soit triste et joyeux, que l'on aime et haïsse, que l'on veille sans le vouloir et s'endorme sans le vouloir, qu'on se porte à la colère sans le vouloir et à l'amitié sans le vouloir. Et si tu recherches ces choses minutieusement, tu te trouveras toi-même en toi-même un et multiple, à la façon de ce signe graphique[162], trouvant à partir de toi-même l'issue».

En écrivant ceci, Monoïme ne dit rien d'autre que ce que dit *Silvanos*. La série: *mon* dieu, *mon* intellect, *ma* pensée, *mon* âme, *mon* corps, suivie de l'énumération des objets qui entrent dans le dernier terme de la série, répète schématiquement le contenu de tout l'*Alcibiade*, mais en sens inverse, en remontant de la fin du texte jusqu'à son début, c'est-à-dire de

[160] L. PAINCHAUD, *op. cit.*, p. 117, a raison d'écrire que le fragment de la *République* est parvenu dans le codex VI «par le même biais et avec les écrits hermétiques qui l'y suivent». Pour être plus précis, il faudrait dire qu'il a été tiré d'un gnomologium à l'usage du grand public, où se trouvaient aussi des morceaux proprement hermétiques, mais le recueil en tant que tel ne peut en rien être qualifié d'«hermétique» (contrairement à ce que pense Painchaud à la suite de bien d'autres) et n'était nullement perçu comme tel. Le codex VI comme «collection de textes hermétiques» n'a jamais existé que dans l'imagination des gnosticisants contemporains. — La fortune de ces recueils de sagesse des Anciens a été bien étudiée par A.J. ARBERRY, «Some Plato in an Arabic Epitome», *Islamic Quarterly*, 2 (1955), p. 86-99 et, plus systématiquement, par D. GUTAS, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, American Oriental Society 60, New Haven 1975, en particulier p. 9-35 et p. 116-157 avec commentaire p. 332-380.

[161] *Elenchos* VIII 15, 1-2, p. 235, 14-22 Wendland.

[162] C'est-à-dire le trait du iota/yod, figure de l'unité et de la plénitude selon le système symbolique de Monoïme.

l'*autò tò autó* qui définit l'homme en lui-même jusqu'aux *tà autoú*, qui décrivent seulement ce qui lui appartient.

L'*Alcibiade* peut donc, à bon droit, être considéré comme un texte majeur utilisé dans le mouvement gnostique. Il existe même un témoignage de l'utilisation par les Gnostiques de la métaphore finale relative à l'œil et au miroir. Pour répondre à la première question du prologue: pourquoi Socrate aime-t-il Alcibiade et revendique-t-il le titre d'être pour lui d'une incomparable valeur?[163], le dialogue platonicien élabore une comparaison entre l'œil et l'âme. De même que l'œil d'autrui est miroir de *mon* corps, l'âme d'autrui est miroir de *mon* âme; la connaissance de soi s'opère par la médiation de l'âme d'autrui[164]. Or, la partie de l'œil où réside la fonction du regard étant la pupille, la partie de l'âme où réside la fonction de connaissance est l'intellect qui est le miroir de Dieu en nous[165]. Par conséquent, en raison de ce caractère divin de la partie pensante de l'âme, se connaître soi-même revient à connaître la totalité du divin qui est en soi-même. Dans la *Lettre d'Eugnoste*, qui est comme nous l'avons montré ailleurs[166] un écrit gnostique destiné aux philosophes, l'auteur va appliquer la métaphore platonicienne à la théodicée et décrire l'activité notionnelle du premier Père sans principe (*Propatōr anarkhos*) comme étant «celui qui se voit lui-même comme dans un miroir» (*nthe ou eial*)[167]. Cette dernière expression se retrouve dans l'*Alcibiade*: ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ[168]. Selon l'auteur d'*Eugnoste*, si Dieu est le miroir de l'âme, c'est parce qu'il est d'abord à lui-même son propre miroir. Objet et sujet de la vision sont identiques en lui.

Deux autres textes platoniciens furent mis indirectement à contribution par les Gnostiques: le *Parménide* et le *Timée*. De longue date, Pierre Hadot avait remarqué le lien existant entre l'argument négatif à l'œuvre dans l'*Apocryphon de Jean* [*A Jn*] et les exégèses de la première hypothèse du *Parménide*[169]. Nous avons nous-même vérifié assez longuement le

[163] [Platon], *Alc.*, 104 E et 106 E; voir PÉPIN, *Idées grecques*, p. 73.
[164] *Alc.* 132 D-E.
[165] *Alc.* 133 A-C.
[166] *SGM* 1, p. 47-67.
[167] *Eugnoste* §8 (III 75, 3-5).
[168] *Alc.* 133 A 2; cf. PÉPIN, *Idées grecques*, p. 192-193, et en particulier p. 193 n. 3.
[169] P. HADOT, *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité*, t. 2, *SC* 69, Paris 1960, p. 847; pour la théologie affirmative, ID., *Porphyre et Victorinus*, t. 1, Paris 1968, p. 283.

bien-fondé de ses remarques par rapport à l'*A Jn*, *Eugnoste* et l'*Allogène*[170], pour qu'il ne soit point nécessaire d'y revenir aujourd'hui. Dans ces trois textes, l'argument est si proche qu'il semble bien provenir d'un témoin ou canevas unique, sorte de compendium de philosophie grecque ayant circulé à l'état autonome ou bien intégré à un apocryphe.

Le second cas de figure s'est imposé à mes yeux lorsque je repérai dans l'*In Somnium Scipionis* de Macrobe l'entrée de la mélothésie de l'*A Jn*, c'est-à-dire les spéculations relatives à l'âme osseuse[171] et m'aperçus que la liste des passions démonologisées terminant la même mélothésie était une liste rigoureusement stoïcienne[172]. Il était désormais possible de faire le lien entre le platonisme, les matériaux philosophiques de l'*A Jn* et de l'*Allogène*, et les apocryphes zoroastriens de la tradition philosophique grecque[173]. C'est de l'un de ces derniers, nommément cité dans l'*A Jn* comme source directe de la totalité de la mélothésie, circulant en Égypte et en Syrie à l'époque hellénistique et romaine, mis sous l'autorité des mages de l'ancien Iran comme le voulait la tradition grecque que Plutarque fait remonter aux dissidents platoniciens du IVe s. avant notre ère[174], que les Gnostiques utilisateurs de l'hellénisme par antijudaïsme puisèrent les matériaux de leur compendium. Par habitude scientifique, nous savons l'identité idéologique de ces matériaux et les restituons à leurs sources primitives. Mais, pour ceux qui les utilisaient, ces matériaux étaient des anonymes, et leurs sources antiques restaient non précisées. Selon le témoignage de Zosime[175], le jeu de mots *phôs/phōs*, lié aux spéculations du nom d'Adam et que l'on retrouve dans la section de l'*A Jn* qui précède la mélothésie tirée du *Livre de Zoroastre*, remonterait à «Nicothée», c'est-à-dire à un écrit mis sous son nom. Or comme Porphyre signale que les Gnostiques qui fréquentaient l'École de Plotin avaient un tel écrit et que d'autre part se trouve en tête des écrits qu'ils

[170] Voir *SGM* 1, p. 248-251, 353-355.

[171] *SGM* 1, p. 305-306.

[172] *SGM* 1, p. 313-315.

[173] *SGM* 1, p. 39-40 et 300-308.

[174] PLUTARQUE, *Adversus Colotem*, 14, 1115 A = J. BIDEZ et Fr. CUMONT, *Les mages hellénisés*, t. 2, Paris 1938, fr. B 12a, p. 25 = fr. 68 Wehrli.

[175] Voir *SGM* 1, p. 299-300 et p. 479 (*s.v.*); cf. *Trois mythes gnostiques*, Paris 1974, p. 90.

lisaient également un *Zoroastre*[176], l'identification de ces deux apocryphes comme formant la révélation unique qui servit de vivier philosophique aux Gnostiques apparaît très vraisemblable.

Ils ne furent pas les seuls à puiser dans ce réservoir ce qu'aujourd'hui nous reportons à l'*Alcibiade*, au *Timée* ou au *Parménide*. Alchimistes et magiciens[177] firent également leurs choux gras de ce platonisme passé chez les «Chaldéens». Dans un fragment d'une *Lettre à Théosébie* cité par le Ps.-Olympiodore, le même Zosime conseille à sa correspondante de «reposer son corps et de calmer ses passions», puis lui énonce l'axiome cher aux Gnostiques: «Quand tu te reconnaîtras toi-même, alors tu reconnaîtras aussi l'unique véritablement Dieu»[178]. Un passage identique du *Premier livre sur le compte final* montre que, de la même façon que chez les Gnostiques, l'axiome platonicien n'avait de sens que lorsque les passions, désir, plaisir, colère, tristesse, étaient jugulées par l'ascèse[179]. Que celles-ci soient appelées par Zosime les «fatalités de la mort»[180] et que leur nombre soit astrologique, comme dans l'*A Jn*[181], confirme là aussi qu'il se référait au même apocryphe zoroastrien que les Gnostiques.

[176] PORPHYRE, *Vita Plotini*, 16 (p. 21, 6-7 Henry-Schwyzer); cf. H.-Ch. PUECH, «Plotin et les Gnostiques», p. 165-169 qui renvoie à ses travaux antérieurs.

[177] Voir par exemple le texte grec du P. Mimaut Louvre 2391 = K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*², t. 1, Stuttgart 1973, p. 58, III 600-601: «Nous nous réjouissons de ce que, alors que nous sommes dans les corps, tu as fait de nous des dieux dans ta connaissance», passé en copte dans le codex VI 64, 17-19 et en latin dans la prière finale de l'*Asclepius*, 41 (p. 355, 1-3 Nock-Festugière). J.-P. MAHÉ, *BCNH* 3, Québec 1978, p. 162-163, a reproduit le texte synoptiquement mais n'a pas commenté la proposition. La connaissance de soi comme connaissance de Dieu est affirmée dans la formule naassène transmise par l'*Elenchos* V 6, 6 (p. 78, 14-15 Wendland); selon le logion pérate, *ibid.*, V 16, 1 (p. 111, 9-11 Wendland), connaître l'être soumis au devenir c'est connaître le moyen d'y échapper. La formulation latine de l'*Asclepius* (*gaudemus quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus*) évoque celle du *Poimandres*, 18 (p. 13, 9-10 Nock-Festugière). Sur la définition de l'homme selon l'*Alcibiade* à travers la littérature hermétique, voir par ailleurs PÉPIN, *Idées grecques*, p. 133-134, n. 3.

[178] ZOSIME, *Pròs tèn Theosébeian*, cité par le PS-OLYMPIODORE, *Eis tò kat'enérgeian Zōsimou*, 26, edd. Berthelot-Ruelle, Collection des Anciens Alchimistes Grecs, texte grec, Paris 1888, p. 84, 9-10 : ὅταν δὲ ἐπιγνῷς σαυτὴν, τότε ἐπιγνώσῃ καὶ τὸν μόνον ὄντως θεόν.

[179] ZOSIME, *Le premier livre sur le compte final*, 8, *CAAG*, texte grec, p. 244, 18-23.

[180] *Ibid.*, p. 244, 21-22; cf. PLATON, *Timée*, 41 B 4.

[181] Voir *SGM* 1, p. 488-490 (*nombres*).

IV

Parler de Ḥarrān, puis de Naǧʿ Ḥammādī à propos de l'*Alcibiade* n'a pas pour but de montrer un quelconque rapport historique, voire idéologique, entre Ṣābiens ḥarrāniens et Gnostiques. Les deux groupes sont totalement étrangers l'un à l'autre. Parler du «gnosticisme des Ḥarrāniens», comme l'a fait Hjärpe, est un abus de langage caractérisé. Le seul point commun aux deux groupes est l'utilisation d'un Platon selon les deux pôles de l'*Alcibiade* et du *Parménide*. Mais, même sur ce point, il est bien difficile d'admettre qu'il y a ici et là identité de vue.

Les Ḥarrāniens, c'est-à-dire les savants de Ḥarrān, étaient des Platoniciens au sens universitaire du mot. Platon était l'objet de leur étude et le centre de l'activité de recherche de leur École. Celle-ci fonctionnait comme toutes les écoles de philosophie. Elle avait ses rites et ses programmes. Ses travaux consistaient à interpréter et à lire, c'est-à-dire à faire des traductions et des commentaires. Son rôle historique est immense. Restée païenne jusqu'au bout et attachée à trois grandes langues de civilisation, elle est un maillon de la chaîne de transmission de la science antique à l'islam médiéval.

Par contre, les Gnostiques dont les sources directes nous sont parvenues n'étaient pas des philosophes de métier. Mais ils utilisent les philosophes, et Platon en particulier. Cependant, l'utilisation qu'ils en font n'est pas directe. Le platonisme qu'ils mettent à profit provient d'un ensemble de textes, en nombre limité et présentés sentencieusement, en somme un platonisme de compendium, c'est-à-dire doxographique, dont ils prirent connaissance et perçurent l'intérêt par le biais des Chaldéens, c'est-à-dire des écrits astrologico-philosophiques de révélation attribués à Zoroastre et aux autres mages. Parce qu'ils occupaient le devant de la scène intellectuelle du christianisme, leur rôle historique reste immense. Non seulement pour le christianisme lui-même — ceci concerne un autre chapitre —, mais d'abord pour ceux d'en face, les philosophes restés dans le camp de l'hellénisme. Si la réaction rationaliste au propos gnostique apparaît comme un fait romain de courte durée et liée à la personnalité de Plotin, le platonisme oriental essentiellement syrien puis postjamblichéen n'est pas resté insensible à l'infatuation gnostique, ne serait-ce que par la nécessité d'introduire dans le discours philosophique, pour le

rendre attrayant et crédible, un label de révélation: les *Oracles chaldaïques*, et une pratique de recours: la théurgie. Par là le gnosticisme fut le levier du néoplatonisme.

Il le fut aussi pour l'islam, et se repose ici la question de l'identification des Ṣābiens du Coran. Des quatre groupes religieux que le Prophète a connus et nommés[182], ils sont les seuls dont on ne sait rien. Toute trace d'eux a disparu ou a été effacée. Au moment de l'hégire, ils sont inconnus comme tels en-dehors de l'Arabie, et dans l'Arabie elle-même leur présence à Médine paraît douteuse. Car, occupant la deuxième position après les Juifs dans la sourate du Pélerinage[183], ils ne sont plus nommés qu'en troisième et dernière position dans celle de la Génisse, après les Chrétiens[184], comme si déjà la route de la Mekke à Médine estompait leur silhouette de la carte religieuse de l'Arabie. Les savants du *ḥadīṯ* et du *tafsīr* n'en savaient pas plus que nous. Mais, comme leur nom était dans le Coran et qu'en raison de la croyance à l'inerrance du Texte un tel nom ne pouvait pas avoir été écrit pour ne désigner personne, il fut appliqué *à* puis revendiqué *par* des groupes historiquement et sociologiquement étrangers à la *jāhiliyya* arabique: Mandéens des marais, païens de Ḥarrān, etc.

Il ne reste donc pour identifier les Ṣābiens coraniques que ce que dit le Coran lui-même. Et ce qu'il dit tient en deux points: ils sont détenteurs d'Écritures et ont un nom. La sourate *al-Mā'ida* les classe explicitement parmi les *ahl al-kitāb*[185]. Cela implique qu'ils avaient alors, comme les Juifs et les Chrétiens, leurs propres livres, dont ils se réclamaient, qu'ils conservaient et utilisaient. Ces Écritures se distinguaient parfaitement de celles des *al-ḏīna hādū'* qui suivaient Moïse et de celles des *naṣārā* qui suivaient le Nazaréen. Vu la position médiane qu'occupent les Ṣābiens entre Juifs et Chrétiens dans *al-Baqara* et *al-Mā'ida*, ces Écritures comportaient avec celles des uns et des autres des éléments communs. Les tenants de telles Écritures ne peuvent être *alors* que des Gnostiques au

[182] Coran 2, 62 (juifs, chrétiens, ṣābiens); 5, 69 (juifs, ṣābiens, chrétiens); 22, 17 (juifs, ṣābiens, chrétiens, mages = zoroastriens; le verset ajoute les associationnistes, *al-ḏīna 'ašrakū'*, c'est-à-dire les cultes locaux de l'Arabie).

[183] Coran 22, 17.

[184] Coran 2, 62.

[185] Coran 5, 68.

sens étroit, rameau arabique et mekkois du courant scripturaire qui rassembla en grec, en syriaque et copte les collections d'écrits attestés par l'hérésiologie chrétienne ancienne ou découverte à date récente.

Le nom lui-même que le Coran donne à cette catégorie de *ahl al-kitāb* permet-il de pousser plus loin leur identification? La faillite de tous les essais d'identification des Ṣābiens par l'étymologie engage certes à la réserve[186]. À la dizaine d'hypothèses déjà connues, Hjärpe a cru bon d'en ajouter une nouvelle, qui n'est guère plus heureuse que les précédentes[187]. Celle que je formulerai ici est tributaire d'une étymologie repérée depuis longtemps mais, restée mal interprétée, elle fut abandonnée par la critique.

En 1649, le grand arabisant anglais, Edward Pocock, a émis l'hypothèse que *ṣābi'* dériverait de l'hébreu *ṣâbā*, «armée», «troupe», et que le mot arabe au pluriel, *ṣābi'a/ṣābi'ūn*, désignerait, non des «militaires» ou «soldats», mais des adorateurs de la *ṣ^ebā haššâmayim*, «armée des cieux»[188]. Évidemment, pour Pocock et ceux qui après lui partagèrent son point de vue, essentiellement Golius, Hyde, Wahl, Hirsch et Sommer[189], une telle étymologie faisant des Ṣābiens des *exercitus caeli cultores* ne pouvait être comprise qu'à travers ce que les traditions arabes collectées par Maïmonide, seule source d'information alors disponible, disaient de ces derniers: des païens adorateurs des astres. L'expression biblique, d'où venait leur nom, corroborait pour Pocock le bien-fondé du jugement de Maïmonide à leur endroit et la réalité, qui personnalisée qui spiritualisée, de leur astrolâtrie. Une telle erreur d'interprétation de la part de Pocock était difficilement évitable à une époque où les sources de Maïmonide restaient inaccessibles et, même plus tard, en l'absence de toute histoire critique des traditions sur les Ṣābiens. Celle-ci n'a commencé, en effet, qu'avec Hjärpe, il y a près de quinze ans!

[186] Ces étymologies sont résumées par HJÄRPE, p. 25-28.

[187] HJÄRPE, p. 29, propose que le terme «ṣābiens» dérive d'une *nisba* du nom de Nisibe (*Ṣūbā* > *ṣūbāyā*), mais il reconnaît lui-même que son étymologie est «d'une valeur médiocre».

[188] Ed. POCOCK, *Specimen historiae Arabum*, Oxford 1649, p. 142-143; cité par CHWOLSOHN I, p. 31.

[189] Cf. CHWOLSOHN I, p. 34-35 (Golius); p. 43-44 (Hyde); p. 74 (Wahl); p. 85-86 (Sommer).

L'étymologie de Pocock est exacte mais ce qu'il en tire est faux. Le biblisme hébraïque, dont *ṣābi'a* est la transcription arabe, ne signifie pas que ces gens sont adorateurs des astres, mais qu'ils sont adeptes des «armées célestes», puissances ou anges, στρατίαι, δύναμεις, ἄγγελοι dans les LXX. Or, Épiphane qui connut de première main les Gnostiques historiques a indiqué qu'entre autres noms qu'on leur donnait était celui de Στρατιωτικοί[190]. Ce qui ne veut pas dire les «militaires»[191], mais les adeptes des *stratiai*, c'est-à-dire ceux qui entre Dieu et ce monde-ci introduisent les milices célestes des anges ou puissances, afin de mieux marquer la transcendance absolue de Dieu[192]. L'hébraïsme des LXX, passé dans le nom transmis par Épiphane, et le biblisme hébraïque, passé dans le nom transmis par le Coran, sont rigoureusement identiques. Les Ṣābiens coraniques, correspondant arabe du nom grec de Stratiotiques, ne sont donc pas autre chose que des Gnostiques au sens strict.

Dès lors s'éclairent trois points fondamentaux expliquant l'apparition du Coran comme livre et doctrine. La divinité du texte de révélation dicté sous vision, l'idée de la transcendance absolue de Dieu et celle de l'identification de Jésus à l'Esprit saint, qui furent trois thèmes de combat du gnosticisme historique[193], constituent l'héritage gnostique direct dans le Coran. Très vraisemblablement, c'est dans le milieu mekkois et les relations de la famille de Ḫadīǧa, que le futur Prophète a connu ces Gnostiques et a su qu'ils avaient des «livres». Il les a donc classés avec raison dans ce qui constitua toujours leur environnement, entre Juifs et Chrétiens, comme *ahl al-kitāb*. Ce qu'ils sont effectivement, ainsi que le montrent la tradition hérésiologique et les collections découvertes.

[190] ÉPIPHANE, *Panarion*, XXVI 3, 7 (*GCS* 25, p. 279, 24 Holl); traduction et commentaire dans *Tel Quel*, n° 88, 1981, p. 67 et p. 83-84; cf. Filastre LVII 1,2 : *milites*.

[191] Ainsi que K. RUDOLPH l'a compris littéralement: «Soldatische, Kriegerische», *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig 1977, p. 254.

[192] Le fait est patent en voyant comment l'exposé continu du divin dans *Eugnoste* a été trituré pour devenir discontinu dans la *Sagesse de Jésus*, jusqu'à y compris une matérialisation de la transcendance, voir *SGM* 1, p. 392-393.

[193] Pour le premier thème, voir M. TARDIEU, «Prurit d'écrire et haine sociale chez les Gnostiques» dans *Pour Léon Poliakov. Le racisme, mythes et sciences*, éd. M. OLENDER, Bruxelles 1981, p. 176; sur le deuxième thème et la nature de son fondement métaphysique, voir «La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques» (*supra* n. 140), p. 209-220; sur le troisième thème: *A Jn* §6, commenté dans *SGM* 1, p. 247-248.

Un autre témoignage du même Épiphane sur l'existence d'une activité gnostique, à la fin du IVe s., autour de la communauté judéochrétienne de Kōkhabē, atteste la vraisemblance d'une continuité historique du gnosticisme historique syrien jusqu'à l'Arabie où va naître l'islam[194]. Ceux qu'Épiphane appelle «Archontiques»[195], variante du nom de Stratiotiques forgée par lui-même pour les besoins de son programme hérésiologique[196], ont les mêmes caractéristiques scripturaires et doctrinales que les Gnostiques connus de lui lorsqu'il était en Égypte ou dont les textes ont été découverts en Égypte[197]. Or ces Gnostiques, qu'il appelle Archontiques et dont le lien avec ceux d'Égypte est clairement noté par lui[198], s'activaient «en Arabie»[199] vers 370: il mentionne leurs lieux, leurs livres, leurs chefs, leur environnement, leurs allées et venues[200]. Le milieu où ils évoluent est le même que celui dont Muḥammad se fait l'écho. Leur passage des confins septentrionaux de l'Arabie aux cités marchandes du Sud a dû intervenir au cours du Ve s., lorsque le zèle des moines et des évêques leur rendit la vie impossible en Transjordanie. Le nom que le Coran leur donne, Ṣābiens, était le surnom dont les affublaient leurs ex-coreligionnaires juifs de la Palestine. Chez les Chrétiens de langue grecque, il fut tout naturellement transposé en «Stratiotiques», et, pour ne pas être de reste, Épiphane le transforma en

[194] ÉPIPHANE, *Pan.*, XXIX 7, 7 (*GCS* 25, p. 330, 4-7 Holl); XL 1, 5 (*GCS* 31, p. 81, 15-18).

[195] *Ibid.*, XL, tit. (*GCS* 31, p. 80, 24); H.-Ch. PUECH, «Archontiker», *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 1, Stuttgart 1950, col. 633-643.

[196] Voir M. TARDIEU dans *Tel Quel*, n° 88, 1981, p. 90 (commentaire à XXVI 19, 1-6).

[197] J'ai mis en évidence la parenté de la *Sumphōnia*, mentionnée par Épiphane, avec le cinquième traité du codex II dans *Trois mythes gnostiques*, Paris 1974, p. 35-36. Selon Épiphane, les Archontiques utilisent des livres appelés *Allogeneis* (XL 2, 2), pluriel d'indétermination désignant très probablement le seul texte aujourd'hui connu par la version copte du codex XI; l'une de ses thèses essentielles consiste précisément à montrer que la multiplication des intermédiaires (armées et archontes) a pour but l'affirmation de la transcendance.

[198] ÉPIPHANE, *Pan.*, XL 1, 8 (p. 81, 25-26).

[199] IBID., XL 1, 5 (p. 81, 16). Sur les limites de l'Arabie romaine, voir M. SARTRE, «La frontière méridionale de l'Arabie romaine», dans *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet*, Actes du colloque de Strasbourg, 14-16 juin 1979, Université des sciences humaines de Strasbourg, Travaux du centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, t. 6, Leyde 1981, p. 77-92; ID., *Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine*, coll. Latomus, t. 78, Bruxelles 1982, p. 17-75.

[200] *Ibid.*, XL 1, 1-8 (p. 80, 25-82, 7).

«Archontiques». À l'instar de celui des Chrétiens: *naṣārā*, il est passé tel quel dans l'arabe du Coran. *Et cum dicto res.*

SUMMARY

The critical positions of Margoliouth, Pedersen and Hjärpe about the thesis of Chwolsohn did not lead to a lucid explanation of the Ṣābian enigma in the Qu'rān and at Ḥarrān. On the other hand, dealing with the very end of Greek philosophy, M. Meyerhof introduced the enigma in the chain of institutional philosophy from the Greeks to the Arabs. These problems need a new focusing of critical research based on strictly historical grounds and on a fresh examination of evidences. The chief results of the inquiry from Ibn Abī Uṣaybi'a, al-Kindī, and particularly al-Mas'ūdī, the one and only writer who visited Ḥarrān and transmitted an Aramaic inscription extracted from the First *Alcibiades* tradition, are the following: the house visited by al-Mas'ūdī and whose the door-hammer bore the inscription was a Platonic Academy. This Academy was, from the beginning to the end, *hèllē*, viz. pagan (= Ṣābian in a broad sense). On account of his bilingual and socio-cultural position, this Academy alone is the haven for the exiles of Athens after the agreement between Xosrow Anuširwān and Justinianos. Simplikios wrote there his commentary on the *Enchiridion*. al-Mas'ūdī and al-Kindī are the only Arabic writers whose the evidence denies the confusion between the Ḥarrānian religion and the *ḥikma* of the Ḥarrānian scholars lecturing on Platon according to the rule of the Greek schools, viz. from *Alcibiades* to *Parmenides*. The new coptic texts from Nag' Ḥammādī attest probably the same order among the Gnostics but only through a doxographical tradition giving a sententious summary of *Alcibiades*, *Timaeus* and *Parmenides*. The name of Ṣābians in the Qu'rān is an arabic transcription of a nickname given by the Palestinian Jews to the Gnostics *stricto sensu* and known in Greek by an evidence from Epiphanius Constantiensis (ob. 403).